ISSN : 2528-9861
e-ISSN : 2528-987X

cumhuriyet ilahiyat dergisi

cumhuriyet theology journal

21-3
Kur'an Araştırmaları Özel Sayısı
Special Issue of Qur'anic Studies

cumhuriyet ilahiyat dergisi

21-3
Aralık
December
2017

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi
Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
58140 Sivas/Türkiye
ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr
http://dergipark.gov.tr/cuid

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528– 9861 **e-ISSN:** 2528-987X
Cilt/Volume: 21 Sayı/Issue: 3
(Kur'an Araştırmaları Özel Sayısı /Special issue of Qur'anic Studies)

Previous Title
Founded in 1996 as *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*
Year Range of Publication with Former Title: 1996-2015
Vol. 1, no. 1 – Vol. 19, no. 2
Former ISSN: 1301 – 1197 Former e-ISSN: 1304-9399
Dergi Eski Adı: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
(Yayımlanan Sayılar: Yıl 1996, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2015, Cilt 19, Sayı 2)

KAPSAM: Dinî Araştırmalar
İslam Araştırmaları
PERİYOT: Yılda 2 Sayı
(15 Haziran & 15 Aralık)
BASIM YERİ: Rektörlük Matbaası
Sivas, Türkiye
BASIM TARİHİ: 15 Aralık 2017
YAYIN DİLİ: Türkçe & İngilizce

SCOPE: Religious Studies
Islamic Studies
PERIOD: Biannual
(15 June & 15 December)
PLACE OF PUBLICATION: Rectorate
Printing House, Sivas, Turkey
PUBLICATION DATE: December 15, 2017
L. PUBLICATION: Turkish & English

CUID 2015 yılında *ATLA Religion Databese* "Uluslararası Din Alan İndeksi"ne kabul edilmesi nedeniyle **"Uluslararası Hakemli Bilimsel Dergi"** statüsü elde etmiştir.
CUID is an international peer-reviewed academic journal published twice a year.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), özet (en az 750 kelime) ve Chicago stiline uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.
Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts), a summary (at least 750 words), and a bibliography prepared with *the Chicago Manual of Style*.

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE AND CORRESPONDENCE ADDRESS
Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sivas, 58140, Turkey
Cumhurıyet Unıv, Fac Theology, Campus, Sivas, 58140, Turkey
mailto : ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr
Tel: (90 346) 219 12 15 Fax: (90 346) 219 12 18
http://dergipark.gov.tr/cuid

YAYINCI / PUBLISHER

Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 58140, Sivas, TURKİYE

Cumhuriyet University, Faculty of Theology, 58140, Sivas, TURKEY

DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

ULAKBİM	**ULAKBİM TR DİZİN Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı** **TURKISH NATIONAL DATABASE Social Science and Humanities Database** (Indexing Start: 2012 16/1)
INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL	**Index Copernicus International** (Indexing Start: 08/12/2015)
ATLA Religion Database	**ATLA RDB©: ATLA Religion Database©** (Indexing Start: 20/05/2016) * Uluslararası Alan İndeksi
MLA International Bibliography	**MLA International Bibliography** (Indexing Start: 14/06/2016)
	CEEOL: Central and Eastern European Online Library (I. Start: 06/10/2016)
EBSCO	**EBSCO Humanities International Index** (Indexing Start: 07/01/2016) * Uluslararası Alan İndeksi
EBSCO	**EBSCO Humanities International Index** (Indexing Start: 07/01/2016) * Uluslararası Alan İndeksi
	ESCI: Emerging Sources Citation Index (Indexing Start: 01/01/2016)
ProQuest	**ProQuest** (Indexing Start: 27/10/2017) * Uluslararası Alan İndeksi
INDEX ISLAMICUS	**Index Islamicus** (Indexing Start: 13/12/2017) ***Yalnızca İngilizce makaleler indekslenmektedir.

Tarandığımız diğer indeksler için bk. http://dergipark.gov.tr/cuid/page/1417

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi *Cumhuriyet Theology Journal*
Cilt: 21 **Sayı:** 3 (15 Aralık 2017) **Volume:** 21 **Issue:** 3 (Dec 15, 2017)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

❀ Yayın Değerlendirme / Book Reviews ❀

VOLUME 21, ISSUE 3

SPECIAL ISSUE OF QUR'ANIC STUDIES

Greetings and welcome back to Cumhuriyet Theology Journal, which celebrated its 21st year in the academic publication journey. Our journal has achieved great progress in both national and international academic publication.

Our Journal has complied with all the technical requirements imposed by *DergiPark* ***[JournalPark]****,* an electronic open-access system hosting journals that TUBITAK- Turkish National Database recently offers. Within this framework, our new website has come on stream. The new website: http://dergipark.gov.tr/cuid

In order to disseminate the articles, which are academic productions of highly significant endeavours, to international academia and to increase the chance of getting cited in international academic studies, we demand both 150-word Turkish and English abstracts and 750-word summaries of the accepted submission.

Our journal now has been indexed by various international indexes: ATLA Religion Database, Emerging Sources Citation Index, EBSCO Humanities International Index, EBSCO Humanities Source Ultimate Database, MLA International Bibliography, Central and Eastern European Online Library, The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences and Turkish National Database Social Science and Humanities Database.

Moreover, we have also announced the preliminary review form and the review form for the blind review process. We examine Turkish and English titles, summaries, and keywords to make sure that they correspond to the field's terminology. Furthermore, we require proper nouns and concepts/terms to be written in the reference style of TDV Encyclopaedia of Islam. We also particularly require for the articles to use Chicago Manual Style referencing, which is clearly highlighted in our author guidelines.

To improve the academic quality of the journal, we have also checked the article up for plagiarism. The articles that are marked with a result above %15 are returned to the authors with a plagiarism report.

It might be right to note here that we have been getting more attention from scholarly world day by day with our mission and standards. The journal has received 58 articles between April-October 2017 from academics. All articles went through the pre-review process to check the referencing and transliteration style before testing them using a plagiarism checker. We then have forwarded the articles that successfully passed the plagiarism check to our reviewers. Following this process, we have been able to offer to you 18 articles that aims to promote the study of the Qur'an from a wide range of scholarly perspectives.

We are delighted to offer you the various ranges of themes and topics with this new issue. We sincerely thank the contributors for their submission, the editorial and review board, and particularly to the assistant editors, Asst. Prof. Adem Çiftci, Asst. Prof. Sema Yılmaz, , R.A. Maruf Cakır, R.A. Alper Ay, R.A. Esma Korucu, R.A. Fatma Kurttekin and the assistant editors of the language review-process Asst. Prof. Emrah Kaya, Asst. Prof. M. Ata Az and Zeynep Yucedogru.

We hope to see you all on 15 June 2018 with our next issue.

15 December 2017

Asst. Prof. Abdullah Demir
Editor
abdillahdemir@hotmail.com
ORCID ID: orcid.org/0000-0001-7825-6573

CİLT 21, SAYI 3

KUR'AN ARAŞTIRMALARI ÖZEL SAYISI

Bu sayımızda beğeninize, dergimize Nisan-Ekim 2017 döneminde değerlendirilmek üzere gönderilen 58 makale içinden ön değerlendirme ve intihal taraması aşamalarından geçen ve hakemlerimizin de akademik içerik açısından yayımlanmasını uygun bulduğu 18 makaleyi sunuyoruz. Bu makalelerden büyük bir kısmının konusu, Kur'an araştırmaları ile ilgilidir. Bu hususu dikkate alan Yayın Kurulu'muz 21. Cilt 3. Sayımızın "Kur'an Araştırmaları Özel Sayısı" olarak belirlenmesine karar vermiştir.

Her geçen gün dergimizin uluslararası tanınırlığı artmaktadır. Bu kapsamda 15 Aralık 2017 itibariyle dergimizi tarayan ulusal ve uluslararası indekslerin isimlerini aşağıda sunulmuştur:

1. WORLDCAT (Başlangıç / S. Date: 15/12/1996)
2. ULAKBİM TR DİZİN /TURKISH NATIONAL DATABASE Social Science and Humanities Database (Kabul / Accepted: 13/11/2015; 2012 Yılı 16. Cilt 1. Sayıdan itibaren)
3. CROSSREF DOI (Başlangıç / S.Date: 15/06/2014)
4. OAJI / Open Academic Journals Index (Kabul / Accepted: 08/08/2015)
5. SHERPA/RoMEO (Kabul / Accepted: 21/08/2015)
6. INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL (Kabul / Accepted: 08/12/2015)
7. OPENAIRE (Başlangıç / S. Date: 15/12/2015)
8. ERIH PLUS: The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (Kabul / Accepted: 25/03/2016)
9. TEI: Türk Eğitim İndeksi (Kabul / Accepted: Tarihi: 20/04/2015)
10. DRJI: Directory of Research Journals Indexing (Kabul / Accepted: 25/04/2016)
11. ESJI: Eurasian Scientific Journal Index (Kabul /Accepted: 29/04/2016)
12. SIS: Scientific Indexing Services (Kabul / Accepted: 04/05/2016)
13. SAIF / Scholar Article Impact Factor (Kabul / Accepted: 05/05/2016)
14. SOBIAD: Sosyal Bilimler Atıf Dizini (Kabul / Accepted: 07/05/2016)
15. ATLA RDB©: ATLA Religion Database© - EBSCO (Başlangıç / Indexing and Abstracting Start: 20/05/2016)
16. PKP INDEX: Public Knowledge Project Index (Kabul / Accepted: 09/06/2016)
17. ASOS: Academia Social Science Index (Kabul / Accepted: 15/06/2016)
18. BROWZINE Academic Journal Collections (Kabul / Accepted: 07/07/2016)
19. J-GATE: E-Journal Gateway (Kabul / Accepted: 07/07/2016)
20. ROAD: Directory Of Open Access Scholarly Resources (Kabul / Accepted: 24/08/2016)
21. DOAJ: Directory of Open Access Journals (Kabul / Accepted: 02/09/2016)

22. MLA International Bibliography -EBSCO ve ProQuest (Başlangıç / Indexing and Abstracting Start: 14/06/2016)
23. İDEALONLİNE: Türkçe Online Kütüphane (Kabul / Accepted: 21/09/2016)
24. CEEOL: Central and Eastern European Online Library (Kabul / Accepted: 06/10/2016)
25. EBSCO Humanities International Index (Başlangıç / Indexing and Abstracting Start: 07/01/2016)
26. EBSCO Humanities Source Ultimate (Başlangıç / Indexing and Abstracting Start: 07/01/2016)
27. RESEARCH BIB: Academic Resource Index (Kabul / Accepted: 25/01/2017)
28. CORE Database (Kabul / Accepted: 30/01/2017)
29. PHILPAPERS: Bibliography of Philosophy (Kabul / Accepted: 01/02/2017)
30. ROOT INDEXING: Journal Abstracting and Indexing (Kabul /Accepted: 12/02/2017)
31. SWI: Scientific World Index (Kabul / Accepted: 17/03/2017)
32. ESCI: Emerging Sources Citiation Index (Başlangıç / Indexing and Abstracting Start: 01/01/2016)
33. ProQuest (Kabul/Accepted: 27/10/2017)
34. EuroPub (Kabul/Accepted: 08/11/2017)
35. Index Islamicus (Kabul: 13/12/2017)

Bu sayının yayınlanmasında ve sizlerle buluşmasında birçok kişinin katkı ve desteği bulunmaktadır. Akademik çalışmalarının yayın adresi olarak dergimizi tercih eden yazarlarımıza, yayın-danışma ve hakem kurullarımıza, Cumhuriyet Üniversitesi Basımevi personeline ve özellikle dergimizin yayın aşamasında yadsınmaz emekleri olan editör yardımcılarımız Yrd. Doç. Dr. Adem Çiftçi, Yrd. Doç. Dr. Sema Yılmaz, Arş. Gör. Maruf Çakır, Arş. Görç Alper Ay, Arş. Gör. Fatma Kurttekin ve Arş. Gör. Esma Korucu ile İngilizce dil kontrolü sorumluluğunu üstlenen editör yardımcılarımız Yrd. Doç. Dr. Emrah Kaya, Yrd. Doç. Dr. M. Ata Az ve Uzm. Zeynep Yücedoğru'ya teşekkür ederim.

15 Haziran 2018 tarihinde yayımlanacak bir sonraki sayımızda buluşmak ümidiyle...

15 Aralık 2017

Yrd. Doç. Dr. Abdullah Demir
Editör
abdillahdemir@hotmail.com
ORCID ID: orcid.org/0000-0001-7825-6573

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, December 2017, 21 (3): 1437-1496

Vatikan Kütüphanesi'ndeki Kur'ân Elyazmaları Üzerine Biçim ve İçerik Açısından Bir Araştırma*

A Study on Qur'ān Manuscripts in the Vatican Library in terms of Physical and Content Features

Esra Gözeler
Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Assistant Professor, Ankara University, Faculty of Divinity, Department of Qur'anic Exegesis
Ankara, Turkey
egozeler@divinity.ankara.edu.tr
ORCID ID http://orcid.org/0000-0001-5439-9887

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 19 Haziran/June 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 11 Kasım/November 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December
Cilt / Volume: 21 **Sayı – Issue:** 3 **Sayfa / Pages:** 1437-1496
DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.322503
***** Bu araştırma için burs desteği sağlayan New East Foundation'a teşekkür ederim. Makaleye katkılarından ve tashihlerinden dolayı Prof. Dr. Mehmet Paçacı, Prof. Dr. Halis Albayrak, Recep Gürkan Göktaş, Suat Koca, Sema Çelem ve Tuba Haşimoğlu'na şükranlarımı sunuyorum.
I would like to acknowledge the New East Foundation for the research scholarship for my study at the Vatican Library. I would like to express my gratitude to Prof. Dr. Mehmet Paçacı, Prof. Dr. Halis Albayrak, Recep Gürkan Göktaş, Suat Koca, Sema Çelem, and Tuba Haşimoğlu who offered contrubutions and suggestions.
Atıf/Cite as: Gözeler, Esra. "Vatikan Kütüphanesi'ndeki Kur'ân Elyazmaları Üzerine Biçim ve İçerik Açısından Bir Araştırma-A Study on Qur'ān Manuscripts in the Vatican Library in terms of Physical and Content Features". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, sy. 3 (Aralık/December 2017): 1437-1496. doi: 10.18505/cuid.322503.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / *This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

Vatikan Kütüphanesi'ndeki Kur'ân Elyazmaları Üzerine Biçim ve İçerik Açısından Bir Araştırma

Öz: Kur'ân metninin yazım tarihi, vahyin nüzul dönemiyle başlamaktadır. Kur'ân tarihi araştırma alanlarından biri olan elyazması Kur'ân nüshaları, Müslüman ve Batılı araştırmacıların ilgisini çekmiştir. Birçok müze ve kütüphanede elyazması Kur'ân nüshaları mevcuttur. Her bir nüshanın imlâ özellikleri, hattı, tezyini, cildi, varak ve satır sayısı, ait olduğu yıl gibi farklı karakteristiği bulunmaktadır. Bu makale Vatikan Kütüphanesi'nin *Vaticani arabi*, *Borgiani arabi*, *Barberiniani orientali* ve *Rossiani* Koleksiyonlarında bulunan 110 adet Kur'ân elyazması üzerine yapılmış bir araştırmadır. Bu elyazmalarının tarihleri, I/VII. yüzyıl (?) ile XIII/XIX. yüzyıllar arasında değişmektedir. Çalışmamız, bu yazmaların bazı temel fiziksel ve muhteva özelliklerini kronolojik olarak ele almayı ve tarih boyunca Kur'ân metninin yazım özelliklerini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Makalede Kur'ân yazmalarının sûre başlıklarında yer alan farklı sûre isimleri ve sûrelerin Mekkî veya Medenî olmasına dair bilgiler de incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Mushaf, Kur'ân Elyazması, Vatikan Kütüphanesi, Elyazmalarının Fiziksel Özellikleri, Sûre İsimleri, Mekkî-Medenî Bilgisi.

A Study on Qurʾān Manuscripts in the Vatican Library in terms of Physical and Content Features

Abstract: The history of the Qurʾānic text begins with the time of its revelation. The research on the Qurʾānic manuscripts is one of the main fields of textual studies of the Qurʾān. There have been many works done by both Muslim and Western scholars. Many museums and libraries around the world hold Qurʾān manuscripts. Each manuscript has its own characteristics such as orthography, calligraphy, decoration, and binding, number of the pages and the lines, and its dating. This article deals with 110 Qurʾān manuscripts found in the Vatican Library (*Biblioteca Apostalica Vaticana*) at the *Vaticani arabi*, *Borgiani arabi*, *Barberiniani orientali* ve *Rossiani* Collections. The dates of these Qurʾān manuscripts vary from I/VIIth (?) and XIII/XIXth centuries. The article aims to identify the features of Qurʾānic writing by studying chronologically some basic physical-content descriptions and characteristics of these manuscripts. It also examines

the different names of the *sūrah*s and the knowledge on Meccan or Medinan *sūrah*s presented on the *sūrah* headings of manuscripts.

Keywords: The Qurʾān, *Muṣḥaf*, Qurʾān Manuscripts, Vatican Library, Physical Descriptions of Manuscripts, Names of the *Sūrah*s, Knowledge on Meccan-Medinan *Sūrahs*.

SUMMARY

Each Qurʾān manuscript has its own characteristics. These features present significant insights into the field of history of Qurʾānic text. A manuscript becomes a source for the history of writing *muṣḥaf* in terms of physical and content features such as calligraphy, ink colors, binding, and explanations found in *kataba* page, the *sūrah* headings which contain the names of *sūrahs*, Meccan-Medinan knowledge, the numbers of *āyahs*, and the signs for *juzʾ*, *ʿashr*, *ḥizb*. The research on the names of *sūrahs*, Meccan-Medinan knowledge, and the number of *āyahs* contributes to the *ʿulūm al-Qurʾān* studies as well.

This article examines 110 Qurʾān manuscripts located in the Vatican Library in the *Vaticani arabi* (73 MSS), *Borgiani arabi* (25 MSS), *Barberiniani orientali* (11 MSS), and *Rossiani* (2 MSS) collections. Each manuscript is individually studied. However, due to the limitation of the article, I include only some basic and significant physical and content features of these manuscripts. The catalogues prepared by Giorgio Levi della Vida (1886-1967) and Carlo Alberto Anzuini, are consulted for this study. I also study the *sūrah* headings which contain the names of *sūrahs* and Meccan-Medinan knowledge.

The most used calligraphy types of these manuscripts coming from different geographies are *maghribī* (19 MSS) ve *nasikh-Ottoman* (66 MSS). The basic features of *maghribī* MSS as follows: The text is written dark brown, vowel signs in dark red, *shadda* and *jazm* in blue, and *hamza* in orange ink (VI-VII/XII-XIIIth centuries). The *āyah* endings are in circle form and decorated (VI-VII/XII-XIIIth centuries). The same characteristics can be seen in the next centuries (VIII/XIVth and IX/XVth centuries). The word *sajdah* is written in the same line with the *sajdah* ayah in Borg. Ar. 51 (VI-VII/XII-XIIIth centuries).

The main characteristics of *nasikh-Ottoman* MSS as follows: Vat. Ar. 195 (IX/XVth century) includes the *āyah* endings in two different figures: three dots in

triangle-shaped in red ink or in inverse comma-formed (،). The numbers of the *āyah*s are not written in this manuscript. On the other hand, the earlier features of the present *muṣḥaf*s found in this manuscript as follows: *Waqf* signs are in red ink; the word *sajdah* is written in the same line with the *sajdah āyah* in black ink. The word *ḥizb* is in the margin of the pages. The *sūrah* headings hold the name of the *sūrah*, Meccan-Medinan knowledge, and the numbers of *āyah*s. The *taʿqība* word is at the end of the pages. Among these manuscripts, Barb. Or. 72 contains, for the first time, the prayer text after the reading the whole Qurʾān (*ḥatm*) at the end of the *muṣḥaf*. This manuscript has different explanations for the Meccan and Medinan knowledge. It uses "نزلت بمكة" for "مكية", and "نزلت بالمدينة" for "مدنية". The figures of *juzʾ* are written in numerical form in Borg. Ar. 184. The divisions such as "ربع حزب, نصف حزب" can be seen in the manuscripts in 12/18th centuries.

The names of the *sūrah* in the *sūrah* headings can be different from their widely-known names. The 39 *sūrah*s have different names among the manuscripts examined in this article. The names of *sūrah*s which cannot be found in the relevant classical source as follows: *al-khalīl* for *Sūrah* Ibrāhīm; *al-kharīr* for *Sūrah* al-Sajdah; *al-sayyāḥūn* for *Sūrah* Sabaʾ; *jādala* for *Sūrah* Mucādala; *al-ʿishār* for *Sūrah* al-Takwīr; *wa'l-layli iẕā yaghshā* for *Sūrah* al-Shams; *lumeze* for *Sūrah* al-Humaza; *miskīn* for *Sūrah* al-Māʿūn; *asrā* for *Sūrah* al-Isrāʾ; *al-maqābir* and *al-qabr* for *Sūrah* al-Takaṡur; *salāsilā* for *Sūrah* al-Insān; *al-abrār* for al-Muṭaffifīn.

The *sūrah* headings indicate the knowledge of Meccan-Medinan classification of the *sūrah*s. Each manuscript does not have this feature. However, the manuscripts have this feature may not include this knowledge for each *sūrah* headings. The disagreements about the Meccan or Medinan *sūrah*s in the *ʿulūm al-Qurʾān* literature can be seen in the manuscripts studied in this article. The manuscripts which have this knowledge present that the 47 *sūrah*s recorded only as Meccan, but the remaining ones both Meccan and Medinan. These manuscripts do not record a *sūrah* only as Medinan. There is, therefore, more disagreements about if a Medinan sura is Medinan or not.

There are manuscripts which present more detailed knowledge on Meccan-Medinan. Vat. Ar. 1484 (IX/XVth century) mentions not only whether a *sūrah* is Meccan or Medinan but also the exceptional verses if the *sūrah* has. For instance, the heading of *Sūrah* al-Anʿām reads that: " سورة الانعام نزلت جملة واحدة بمكة الا ثلث ايات انزلت بالمدينة قوله قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم لعلكم تتقون". Among the *sūrah*

headings which have this feature are al-Naḥl, al-Ḥajj, al-Shuʿarā, Luqmān, al-Sajdah, and al-Zumar. Vat. Ar. 1588 mentions only the numbers of exceptional verses. For example, the heading of *Sūrah* al-Isrāʾ says that " مكية و قيل مدنية غير ثلث ايات".

Vat. Ar. 1597 contains details about the numbers of ayahs, words, and letters in the *sūrah* headings. For instance, for *Sūrah* al-Nisāʾ, it reads that " اياتها ق ع اختلافها ب كلماتهاغج ذ م ه حروفها غيول". The Arabic letters in this explanation has a numerical value (*abjad*). According to this the number of *āyah*s is 170, the number of debated ones in merging with the previous and next verses is 2, the number of words 3.745, and the number of letters is 16.030.

There are corrections on the pages of the manuscripts. These corrections may be done through the writing process or during the check reading (*muqabala*) at the end of the writing. The writing of the text by heart and by looking to the other copy, and the similarities may cause these kinds of errors for the copyist.

Studying on the Qurʾān manuscripts reveals the different features of the writing of a *muṣḥaf*. Even though the numbers of the graduate studies gradually increase in Turkey, there is no a PhD dissertation which analyzes a Qurʾān manuscript, and a master thesis has been recently completed. Therefore, establishing graduate courses in the field of Islamic studies will strengthen Qurʾān and *tafsīr* studies.

GİRİŞ

Tam olarak tarihlendirilebilen ilk Kur'ân metni hangisidir? Araştırmacıların bu soruya verdikleri cevap şudur: "Halife Abdulmelik (m. 685-705 [halifelik dönemi]) tarafından m. 691-692 yılları arasında inşa edilen Kubbetu's-Sahrâ'nın (Kudüs) mozaik duvar süsünde yer alan kūfī yazı formundaki âyetler, tam olarak tarihlendirilen ilk Kur'ân metinleridir."[1] Kubbeyi çevreleyen sekizgen bu yapı üzerinde el-Ahzâb 33/56, el-İsrâ 17/111, el-İhlâs Sûresi, Hz. İsa ile ilgili teolojik tartışmalarla ilgili Âl-i İmrân 3/18-19, 51 ve en-Nisâ 4/171-172'nci âyetler bulun-

[1] Michael Marx, "The Qurʾān – the First Arabic Book", *The Roads of Arabia* içinde, ed. Ute Franke, Joachim Gierlichs (Berlin: Staatliche Museen zu Berlin, 2011), 199.

maktadır.[2] Bu mozaik metinden daha eski elyazması parşömenlerin elbette mevcut olduğu, ancak bu metin gibi tam olarak tarihlendirilemeyecekleri de belirtilmiştir.[3]

Kur'ân metninin yazım tarihinin araştırılmasında ilk kaynak Kur'ân'ın kendisi olmaktadır. Zira Kur'ân'da ince deri (*raḳḳ*)[4], kâğıt (*ḳirṭās*)[5], levha (*lavḥ*)[6], yazı/kayıt (*nusḫa*,[7] *raḳīm-marḳūm*[8]), tomar (*siccil*)[9], sayfalar (*ṣuḥuf*)[10], kitap (*sifr*)[11], mürekkep (*midād*)[12], yazmak/yazılmış (*sṭr-mesṭūr-musteṭar*)[13] ve kalem (*ḳalem*)[14] gibi kelimeler zikredilmektedir.[15] *Ḳalem* kelimesi ilk nazil olan âyetler içerisindedir. Toshihiko Izutsu'ya (ö. 1993) göre Kur'ân'da geçen *ḳirṭās*, "sadece lengüistik olarak değil, Arapların kültürel tarihi açısından ilginç ve dikkate değer bir kelimedir."[16] Borçların yazılması (*fe-ktubuhu*) el-Bakara Sûresi 282'nci âyete konu olmaktadır.[17] *İmlā* kelimesi bu âyette "yazdırmak" (*ve'l-yumlil*) anlamında geçer. Taberî'nin (ö. 310/923) kaydettiğine göre el-Furkân Sûresi 5'inci âyette geçen *tumlā* ifadesinin yorumlarından biri de "dikte edilen/yazdırılan" (*emleytu ʿaleyke'l-kitābe ve emleltu*) anlamıdır.[18] Medine'de Ehl-i Kitâb'ın varlığı yazının veya yazı

---

[2] Nebi Bozkurt, "Kubbetü's-Sahre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 2 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Yay., 2002), 306.

[3] Marx, "The Qurʾān – the First Arabic Book", 199.

[4] et-Tûr 52/3.

[5] el-Enʿâm 6/7, 91.

[6] el-Burûc 85/22; el-Aʿrâf 7/145, 150, 154; el-Kamer 54/13.

[7] el-Aʿrâf 7/154; el-Câsiye 45/29.

[8] el-Kehf 18/9; el-Mutaffifîn 83/9, 20.

[9] el-Enbiyâ 21/104.

[10] Tâhâ 20/133; en-Necm 53/36; el-Müddessir 74/52; Abese 80/13; et-Tekvîr 81/10; el-Aʿlâ 87/18, 19; el-Beyyine 98/2.

[11] Abese 80/38; el-Cumʿa 62/5.

[12] el-Kehf 18/109.

[13] el-Kalem 68/1; el-İsrâ 17/58; el-Ahzâb 33/6; et-Tûr 52/2; el-Kamer 54/53.

[14] el-Kalem 68/1; el-Alak 96:4; Âl-i İmrân 3/44; 31/27.

[15] Mohammed Maraqten, "Writing Materials in Pre-Islamic Arabia", *Journal of Semitic Studies* XLIII, no. 2 (1998): 288, 296, 306, 307, 308; Marx, "The Qurʾān – the First Arabic Book", 196.

[16] Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qurʾān: Semantics of the Qurʾānic Weltanschauung* (Islamic Book Trust 2002), 18.

[17] Marx, "The Qurʾān – the First Arabic Book", 196.

[18] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Ḳur'ân*, thk. ʿAbdullâh b. Abdulmuḥsîn et-Turkî (Kahire: Dâru Hecr, 2001), 17: 401.

malzemelerinin kullanılmış olduğunu gösterir.[19] Örneğin el-Bakara Sûresi 79'uncu âyette "elleriyle kitap yazıp (لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ), onu satmak için, yazdıklarının Allah'ın katından olduğunu söyleyenler" eleştirilmektedir. Tâbiûn müfessirlerinden Katâde (ö. 117/735) ve es-Suddî (ö. 127/745) bu âyette yaptıklarından dolayı eleştirilenleri "Yahudiler" olarak açıklamışlardır.[20] Kur'ân'da yazı malzemelerine ve yazma faaliyetine işaret eden bu kelime ve kullanımlar, nüzul dönemindeki yazı uygulamalarını ve kültürünü yansıtmaktadır.

Nüzul döneminde Kur'ân ilk olarak hafızalara yazıldı. *Hıfz*, ezberlemek, bir âyetin zihinde yazılması ve korunmasıydı. Bu sadece sözlü bir kayıt değil, ezberlenen âyetlerin okuma-yazma bilenler için zihinlerdeki yazılı kaydıdır. Zira ezberlenen kısım okunduğunda zihinde veya göz önünde canlanır; kâğıt üzerinde okunan bir *metin* halini alır. Kur'ân Hz. Peygamber döneminde mevcut yazı malzemeleriyle de kaydedilmişti. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ise Kur'ân'ın metinleşme tarihinin aşamaları tamamlanmıştır. Hz. Osman döneminde istinsah edilen ilk mushaflar, İslâm merkezlerine gönderilmiştir.[21] Bugün Kur'ân elyazmalarına ilişkin yapılan çalışmaların da en temel araştırma soruları Hz. Osman'a nispet edilen bu nüshalar üzerinedir.

İslâm dünyasında ve Batı'da muhtelif kütüphanelerde ve müzelerde bulunan Kur'ân elyazmalarıyla birlikte, mushaf basımı da Kur'ân tarihi araştırmalarının ilgi alanındadır. Doğu'da ilk kez Hindistan'da mushaf basılmıştır (Leknev 1850; Bombay 1852; Kalküta 1856, 1857, Delhi 1863).[22] İslâm dünyasında bilinen ilk Kur'ân basımları ise Bulak (Kahire, 1864),[23] İstanbul (1871, 1874)[24], Kahire (Giza,

---

19 Marx, "The Qurʾān – the First Arabic Book", 196.

20 Taberî, *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Ḳurʾân*, 2: 165, 166.

21 Tayyar Altıkulaç, *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme: İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: IRCICA, 2015), 59-65.

22 Osman Keskioğlu, "Türkiyede Matbaa Te'sisi ve Mushaf Basımı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, sy. 1 (1967): 134; Mahmut Gündüz, "Matbaanın Tarihçesi ve İlk Kur'anı Kerim Basmaları", *Vakıflar Dergisi* 12 (1978): 345; Michael W. Albin, "Printing of the Qurʾān", *Encyclopedia of the Qurʾān*, ed. Jane Dammen McAuliffe, c. 4 (Leiden – Boston: Brill, 2000), 265-266.

23 Keskioğlu, "Türkiyede Matbaa Te'sisi ve Mushaf Basımı", 134; Albin, "Printing of the Qurʾān", 266. Mahmut Gündüz, 1864 tarihli Bulak nüshasından önce Türkçe tercüme ve tefsiriyle birlikte 1841 yılında *Tibyān Tefsīri*'nin basılmış olduğunu kaydetmektedir (Gündüz, "Matbaanın Tarihçesi ve İlk Kur'anı Kerim Basmaları", 346). Michael Marx, el-Ezher Üniversitesi âlimlerinden bir heyetin hazırladığı 1924 tarihli Kahire nüshasının ilk İslâmî *typeset* olduğu bilgisinin yanlış olduğunu söyle-

1924) ve Suudi Arabistan nüshalarıdır (Medine, 1980'ler).[25] Osmanlı döneminde 1727 yılında verilen "Matbaa Fetvası"nda yer almadığı için mushaf basımı daha geç tarihte gerçekleştirilmiştir.[26] İslâm dünyası dışında ise Kur'ân basımı daha erken dönemlere dayanır. Bilinen ilk Arapça nüshalar şunlardır: Venedik (1537/38), Paris (1543), Hamburg (1694), Leipzig (1768), St. Petersburg (1787), Kazan (1801, 1802, 1803?), Londra (1833) ve Leipzig (Flügel nüshası-1834).[27] XX. yüzyıla kadar oryantalistlerin "referans metni" olan Flügel nüshası, Hamburg (1694) nüshasına dayanmaktadır.[28]

Mushaf yazım tarihi araştırmalarının XXI. yüzyılda zenginleştiğini görmekteyiz. Bu dönemde birçok kadim el yazması Kur'an nüshasının neşri veya bu konulara ilişkin araştırmalar yapılmıştır. Tayyar Altıkulaç'ın elyazması Kur'ân

---

mektedir. Buna göre *typeset* olarak ilk yayınlanan Kur'ân metni, Birinci Dünya Savaşı'ndan önce Kahire'de (Bulak 1882) basılmıştır. 1924 yılında Giza'da basılan Kahire nüshası, ofset baskı (*linotype*) yöntemi kullanıldığından dolayı bir *typeset* değildir. Marx, "The Qur'ān – the First Arabic Book", 202.

24 İstanbul'daki mushafın basıldığı tarihe ilişkin dört farklı yıl kaynaklarda yer almaktadır. Osman Keskioğlu İstanbul'da mushaf basımına dair iki tarih vermektedir. Birincisi 1871, ikincisi Maarif Nezaretince 1874'tür (Keskioğlu, "Türkiyede Matbaa Te'sisi ve Mushaf Basımı", 134). Mahmut Gündüz, İstanbul'da ilk mushaf basımın 1871 (h.1288) yılında; 1874 (h.1291) yılında ise Ahmed Cevdet Paşa gözetiminde olduğu kaydetmektedir (Gündüz, "Matbaanın Tarihçesi ve İlk Kur'anı Kerim Basmaları", 346). Kur'ân'ın "ilk Osmanlı taşbaskısının 1871, ilk müteharrik baskısının 1874" yılında gerçekleşmiş olduğu belirtilmiştir. [Orlin Sabev, *İbrahim Müteferrika ya da İlk Osmanlı Matbaa Serüveni*, (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2013), 329]. Michael W. Albin, *Encyclopedia of the Qur'ān*'da yer alan Kur'ân basımına dair makalesinde İstanbul'da Kur'ân'ın 1872 yılında harf metalinden, 1873 yılında ise Maarif Nezaretinin emriyle taşbaskısının basıldığını belirtmektedir. Bu bilgi Y. Sarkīs'in *Muʿcemu'l-maṭbūʿāti'l-ʿarabiyye ve'l-muʿarrabe* (Kahire 1928) isimli eserinden nakledilmiştir ("Printing of the Qur'ān", 266). Necmettin Gökkır çalışmasında bu tarihi 1874 olarak kaydetmektedir. Necmettin Gökkır, *Tanzimattan Günümüze Din-Devlet İlişkileri ve Siyaset Bağlamında Mushaf Basımı* (İstanbul: İFAV Yay., 2015), 27.

25 Marx, "The Qur'ān – the First Arabic Book", 202-203; Gökkır, *Mushaf Basımı*, 23; Mehmet Emin Maşalı, "Mushaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 31 (Ankara: TDV Yay., 2006), 246; Gündüz, "Matbaanın Tarihçesi ve İlk Kur'anı Kerim Basmaları", 335-350; Albin, "Printing of the Qur'ān", 264-267.

26 Gökkır, *Mushaf Basımı*, 23.

27 Keskioğlu, "Türkiyede Matbaa Te'sisi ve Mushaf Basımı", 134; Gündüz, "Matbaanın Tarihçesi ve İlk Kur'anı Kerim Basmaları", 346-347; Albin, "Printing of the Qur'ān", 264-267; Marx, "The Qur'ān – the First Arabic Book", 201-202; Gökkır, *Mushaf Basımı*, 50-54.

28 Marx, "The Qur'ān – the First Arabic Book", 201.

neşirleri[29] ve bu alana dair çalışmaları hem Müslüman hem Batılı araştırmacıların temel kaynakları arasındadır. Türkiye'de lisansüstü düzeyde tefsir tezlerinin sayısı artmakla birlikte genelde Kur'an yazmalarını, özelde kadim bir Kur'an elyazmasını inceleyen doktora tezi henüz yapılmamıştır. Konuya dair bir yüksek lisans tezi ise yakın dönemde tamamlanmıştır.[30]

Batı'da François Déroche, Kur'ân elyazmaları üzerine yaptığı araştırmalarla özellikle nüshaların imlâ özellikleri, Kur'ân metninin tarihi ve tarihlendirilmesi konusunda teoriler üretmiştir.[31] *Corpus Coranicum* Projesi (BBAW) kapsamında ulaşılabilen bütün Kur'ân elyazmalarının analiz edilmesi amaçlanmaktadır.[32] Kur'ân metninin tarihi araştırmalarını içeren *Coranica* Projesi'nin bir modülü, elyazması nüshaların tarihlendirilmesi üzerine odaklanmaktadır.[33] Batı'da bu

29 *Hz. Osman'a İzafe Edilen Mushaf-ı Şerif: Topkapı Sarayı Müzesi Nüshası* (İstanbul: IRCICA, 2007); *Hz. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif: Türk ve İslam Eserleri Nüshası* (İstanbul: İSAM, 2007); *Hz. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif: Kahire el-Meşhedü'l-Hüseyni Nüshası* (İstanbul: IRCICA, 2009); *Hz. Ali'ye Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif: San'a Nüshası* (İstanbul: IRCICA, 2011); *Mushaf-ı Şerif: Biblioetheque Nationale Paris* (İstanbul: IRCICA, 2015); *Mushaf-ı Şerif: Tübingen Nüshası* (İstanbul: IRCICA, 2016).

30 Elif Behnan Karabıyık, "Berlin Kur'an Yazması ve Metin Tahlili - Neşri" (Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2017).

31 Déroche'un Kur'ân elyazmaları hakkında yaptığı çalışmalardan bazıları şunlardır: *Qurans of the Umayyads: A First Overview* (Leiden: Brill, 2014*); La transmission Ecrite du Coran dans les Débuts de l'Islam: Le codex Parisino-petropolitanus* (Leiden: Brill, 2009); *Le Livre Manuscrit Arabe: Préludes à une Histoire* (Paris: Bibliothèque Nationale de France, 2004); "Manuscripts of the Qurʾān", *Encyclopedia of the Qurʾān*, ed. Jane Dammen McAuliffe, c. 3 (Leiden – Boston: Brill, 2003), 254-274; *The Abbasid Tradition: Ourʾāns of the 8th to the 10th Centuries* (London: Nour Foundation, 1992); *Les Manuscrits du Coran. Aux Origines de la Calligraphie Coranique* (Paris: Bibliothèque Nationale de France, 1983).

32 Bk. Esra Gözeler v.dğr, "*Corpus Coranicum Projesi*: Kur'an'ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53, sy. 2 (2012): 219-253.

33 http://coranica.de/ (erişim 31.10.2017). Bu modül araştırmalarında, laboratuvar ortamında, radyokarbon veya C-14 yöntemi ile Kur'ân nüshalarının yazıldığı tarihler (tarih aralıkları) tespit edilmektedir. (http://coranica.de/computatio-radiocarbonica-en, erişim 31.10.2017). Yakın zamanda radyokarbon analiz ile yapılan araştırmalar "en eski" nüshasının Tübingen Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki nüsha olduğu sonucuna varmıştı. Ancak bundan yaklaşık bir yıl sonra bu kez Birmingham Üniversitesi'nde (Cadbury Research Library) bulunan Kur'ân elyazmasının "en eskisi" olduğu söylenmiştir. (http://coranica.de/computatio-radiocarbonica-en, erişim 31.10.2017). Bu yöntem yazıyı (yani mürekkebi) değil, papirüsü veya parşömeni analiz ettiği için sonuçları her zaman güvenilir bulunmamaktadır. Bu nüshalarla ilgili değerlendirmeler için bk. Tayyar Altıkulaç, *Mushaf-ı Şerif-Tübingen Nüshası* (İstanbul: IRCICA, 2016); "Altıkulaç'tan Birmingham'daki Kuran Açıklaması" (http://www.kuramer.org/duyurular/altikulac-tan-birmingham-daki-kuran-aciklamasi,

alana dair ilgi ve araştırmalar, farklı Kur'ân elyazmalarının çalışılması ve karşılaştırmalı analizi üzerine yoğunlaşmaktadır.[34]

erişim 31.10.2017); Necmettin Gökkır, "Mingana 1572a Kur'an Fragmanları, Birmingham Üniversitesi", (http://www.kuramer.org/s/doc-dr-necmettin-gokkir-in-degerlendirme-raporu, erişim 31.10.2017); Elif Behnan Karabıyık, "Birmingham Varakları Hakkında Rapor", (http://www.kuramer.org/s/ars-gor-elif-behnan-karabiyik-in-raporu, erişim 31.10.2017). Elyazma Kur'ân nüshalarının tarihlendirilmesi konusunda araştırmalarıyla bilinen François Déroche "paleografiye" dayalı olarak bir kronoloji oluşturmaya çalışmaktadır (*Qurans of the Umayyads: A First Overview; The Abbasid Tradition: Ourʾāns of the 8th to the 10th Centuries*). Diğer taraftan Sheila S. Blair'e göre paleografi, kronolojik gelişimi değil sadece "farklı elleri ve bölgesel gelişimleri" ortaya koymaktadır. Sheila S. Blair, *Islamic Calligraphy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), 109-110. Ayrıca bk. Michael Marx ve Tobias J. Jocham, "Zu den Datierungen von Koranhandschriften durch die 14C-Methode", *Frankfurter Zeitschrift für Islamisch-Theologische Studien. Koranforschung, Verortung und Hermeneutik* içinde (Berlin: EB-Verlag, 2015), 9-43.

34 Bu araştırmalardan bazıları şunlardır: Chester Beatty Kütüphanesi'nde (Dublin) mevcut "Is.1615" tasnif numaralı Kur'ân elyazması çalışılmış nüshalar arasındadır [Tobias J. Jocham, "Studien zu den frühen Qurʾān-Handschriften Is. 1615 aus der Chester Beatty Library in Dublin- Zum Einsatz elektronischer Datentechnik inder Textanalyse" (Yüksek Lisans tezi, Freie Universität Berlin, 2012)]. Yemen'de bulunan Kur'ân elyazmalarından *palimpsest* "Ṣanʿāʾ 1" nüshasının silinmiş altmetni üzerine bir çalışma yayınlanmıştır (Behnam Sadeghi & Mohsen Goudarzi, "Ṣanʿāʾ 1 and the Origins of the Qur'ān", *Der Islam* 87 (2010): 1-129). Paris (BnF), St. Petersburg, Sanaa, Topkapı, Kahire ve Türk-İslam Eserleri Müzesi'nde (TİEM) bulunan Kur'ân elyazmalarını/fragmanlarını inceleyen bir doktora tezi tamamlanmıştır [(Daniel Alan Brubaker, "Intentional Changes in Qurʾān Manuscripts" (Doktora tezi, Rice University, 2014)]. Diğer çalışmalar için bk. Yasir S. Ibrahim, "Continuity and Change in Qurʾānic Readings: A Study of The Qurʾānic Ms. Garrett 38", *Journal of Islamic Studies* 19, no. 3 (2008): 369-390; Yasin Dutton, "An Early *Muṣḥaf* According to the Reading of Ibn ʿĀmir", *Journal of Qur'anic Studies* 3, no. 1 (2001): 71-89; Yasin Dutton, "Some Notes on the British Library's 'Oldest Qurʾān Manuscript' (Or. 2165)", *Journal of Qurʾānic Studies* 6, no. 1 (2004): 43-71; Yasin Dutton, "Red Dots, Green Dots, Yellow Dots and Blue: Some Reflections on the Vocalisation of Early Qurʾānic Manuscripts – Part I", *Journal of Qurʾānic Studies* 1, no. 1 (1999): 115-140; Yasin Dutton, "Red Dots, Green Dots, Yellow Dots and Blue: Some Reflections on the Vocalisation of Early Qurʾānic Manuscripts (Part II)", *Journal of Qurʾānic Studies* 2, no. 1 (2000): 1-24; Alain George, "The Geometry of the Qurʾān of Amājūr: A Preliminary Study of Proportion in Early Islamic Calligraphy", *Muqarnas* 20 (2003): 1-15; Alain George, "The Geometry of Early Qurʾānic Manuscripts", *Journal of Qurʾānic Studies* 9, no. 1 (2008): 78-110; Alain George, "Calligraphy, Colour and Light in the Blue Qurʾān", *Journal of Qurʾānic Studies* 11, no. 1 (2010): 75-125. Alain George, yakın zamanda yayınlanan iki makalesinde Dânî'nin (ö. 444/1053) *el-Muḥkem fî Naḳṭi'l-Meṣāḥif* isimli eserinde bölgelere göre sunduğu harekeleme sistemini Kur'ân elyazmaları örnekliğinde incelemektedir. Alain George, "Coloured Dots and the Question of Regional Origins in Early Qurʾāns (Part I)", *Journal of Qurʾānic Studies* 17, no. 1 (2015): 1-44; Alain George, "Coloured Dots and the Question of Regional Origins in Early Qurʾāns (Part II)", *Journal of Qurʾānic Studies* 17, no. 2 (2015): 75-102;

Birçok müze ve kütüphanede elyazması Kur'ân nüshaları bulunmaktadır. Her bir nüshanın imlâ özellikleri, hattı, ait olduğu yıl gibi farklı karakteristiği vardır. Bu özellikler mushaf yazımı ve Kur'ân tarihi alanlarında kıymetli bilgiler sunmaktadır. Örneğin tarihi çok erken dönemlere gitmesede bir mushafın yazımında tercih edilen hat, mürekkep renkleri, ciltleri, serlevha Kur'ân sayfasının özellikleri, *ketebe* sayfasında yer alan açıklamalar, sûre başlarında sûre isimlerinin, Mekkî-Medenî bilgisinin ve âyet sayılarının mevcut olup olmaması, âyet numaralarının yazılıp yazılmaması, *cuzʾ*, *ʿaşr*, *ḥizb* vb. bilgilerin sayfa kenarlarında yer alıp almaması gibi konular mushaf yazımı konusuna kaynaklık teşkil etmektedir. Bununla birlikte her bir sûrenin başlığında yer alan sûre isimleri ve Mekkî-Medenî bilgisi, ayrıca kıraat farklılıkları *tefsîr usûlü* araştırmalarına; âyette geçen bir kelimenin anlamına dair bazı nüshaların sayfa kenarlarında yer alan açıklamalar ise âyetlerin tefsirlerine katkılar sağlamaktadır. Zikredilen bu hususlar çerçevesinde Vatikan Kütüphanesi'ndeki 110 adet Kur'ân elyazmasının incelenmesi bu makalenin temel konusunu oluşturmaktadır. Bu makale için bu elyazmalarının her biri fiziksel ve muhteva özelliklerine göre incelenmiştir.[35] Bu özellikler cilt, tezyin, hat ve mürekkep renkleri, varak ve satır sayısı, ebat, yazıldığı/ait olduğu yıl/yüzyıl, serlevha sayfası, imlâ, metindeki tashihler, *cuzʾ* ve *ḥizb* işaretleri, sûre isimlerindeki farklılıklar ve sûre başlıklarında yer alan Mekkî-Medenî bilgisi ve *ketebe* kaydıdır.

1. KUR'ÂN ELYAZMALARININ FİZİKSEL VE MUHTEVA ÖZELLİKLERİ

Kökü dördüncü yüzyıla kadar uzanan *Biblioteca Apostalica Vaticana* (BAV)[36], çok farklı bilim alanlarında ve 2.500 yıldan daha kadim eserleri içermektedir. Beş buçuk yüzyıllık bir gelişimin sonunda Kütüphane'de Tarih, Edebiyat, Hukuk, Sanat, Astronomi, Matematik, Tıp, Felsefe ve Teoloji alanlarında 80.000 elyazması

Michael Marx, "Manuscript London, BL, Or. 2165 and the transmission of the Qurʾān", *Comparative Oriental Manuscript Studies. An Introduction* içinde, ed. Alessandro Bausi v.dğr. (Hamburg: COMSt, 2015), 430-434; *Journal of Qur'anic Studies*'in 19:3 (2017) sayısında "Qur'anic Manuscripts in the Western Islamic World" adıyla Kur'an elyazmaları konusu ele alınmıştır.

35 Orhan Bilgin, "Yazma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 43 (Ankara: TDV Yay., 2013), 369-373.

36 Kütüphane'nin tarihçesi için bk. Esra Gözeler, "Vatikan Kütüphanesinde Tefsir İlmine İlişkin Arapça El Yazmaları Üzerine Bir Araştırma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51, sy. 2 (2010): 350-352.

mevcuttur. Bununla birlikte Kütüphane'de 100.000 civarında arşiv belgesi ve hâlihazırda 1.500.000 modern kitap bulunmaktadır.[37] 1481 yılında Kütüphane'deki elyazma eser sayısının 3.500'e ulaştığı kaydedilmiştir. Bu rakamın, o dönemde mevcut en büyük elyazma koleksiyon olduğu belirtilmektedir.[38] Bu koleksiyon yıllar boyu genişlemeye devam etmiş ve Kütüphane'de 1521 yılında yazma eser sayısı 4.100 cilde ulaşmıştır.[39] Bu makalede incelenen Kur'ân elyazmalarının yer aldığı koleksiyonlar şunlardır: *Vaticani arabi*, *Barberiniani orientali*, *Borgiani arabi* ve *Rossiani*. Roma'nın en önemli ailelerinden *Barberiniani* Kütüphanesi'nden 11.000 ve *Borgiani* koleksiyonundan 2.500 yazma eser, 1902 yılında Kütüphane'ye intikal etmiştir.[40] *Rossiani* olarak adlandırılan ve 1.200 elyazma eser içeren koleksiyon ise 1921 yılının sonunda Kütüphane'de yerini almıştır.[41]

Vatikan Kütüphanesi'nin *Vaticani arabi*, *Barberiniani orientali*, *Borgiani arabi* ve *Rossiani* koleksiyonlarında tespit edebildiğimiz kadarıyla 110 adet Kur'ân elyazması bulunmaktadır. Bunların bir tanesi satır arası Türkçe (Vat. Ar. 200) ve üç tanesi satır arası Farsça (Vat. Ar. 201, Vat. Ar. 1050, Vat. Ar. 1731) Kur'ân tercümesidir. Giorgio Levi della Vida'nın (1886-1967) Vatikan Kütüphanesi'nde bulunan Arapça-İslâmî elyazmalarını listelediği ve kısa tanımlamalarını yaptığı iki katalog çalışmasını taradığımızda Kur'ân yazmalarının sayının 133'e ulaştığını görmekteyiz.[42] Bunun sebebi della Vida'nın içinde Kur'ân sûrelerinin yer aldığı

---

[37] Ambrogio M. Piazzoni, "Treasures in the Vatican Library", *Vatican Library: Books and Places at the Begining of the Third Millennium* içinde, ed. Gennaro Guala v.dğr. (Città del Vaticano: Biblioteca Apostalica Vaticana, 2011), 25.

[38] Piazzoni, "Treasures in the Vatican Library", 31.

[39] Piazzoni, "Treasures in the Vatican Library", 31.

[40] Piazzoni, "Treasures in the Vatican Library", 54.

[41] Piazzoni, "Treasures in the Vatican Library", 56.

[42] Giorgio Levi Della Vida, *Elenco dei Manoscritti Arabi Islamici Della Biblioteca Vaticana: Vaticani, Barberiniani, Borgiani, Rossiani* (Città del Vaticano: Biblioteca Apostalica Vaticana, 1935); *Secondo Elenco dei Manoscritti Arabi Islamici Della Biblioteca Vaticana* (Città del Vaticano: Biblioteca Apostalica Vaticana, 1965). Carlo Alberto Anzuini, Vatikan Kütüphanesi'nde ve Roma'da bulunan diğer kütüphanelerde mevcut Kur'ân elyazmalarının kataloğunu hazırlamıştır. Bu çalışmada Vatikan Kütüphanesi'ndeki Kur'ân elyazmalarının sayısı 144'dür. Levi della Vida'nın kataloğunda bulunmayan 21 farklı nüsha bu çalışmada yer almaktadır. Bunlar: Vat. Ar. 239, 572, 882, 886, 1206, 1801, 1802, 1822, 1907, 1957, 2003, 2013, 2014, 2024; Barb. Or. 7; Borg. Ar. 40; Borg. Turco 77; Vat. Turco 1, 7, 13; Vaticani Ebraici 357. Anzuini katalog çalışmasına *Borgiani Turco*, *Vaticani Turco* ve *Vaticani Ebraici* koleksiyonlarını da eklemiştir. Levi della Vida'nın listelediği ancak Anzuini'nin kataloğunda bulunmayan 14 yazma nüsha şunlardır: Vat. Ar. 221, 223, 230, 238, 383, 715, 891, 1605, 1606, 1629,

dua kitabı formundaki eserleri de Kur'ân ("Corano") başlığı altında "Kur'ân Pasajları (*pericope coraniche*)" olarak tasnif etmesidir.[43] Levi della Vida'nın Kur'ân elyazmaları konusunda özel bir ilgisinin olduğu da Vatikan Kütüphanesi'ndeki kûfî hatla yazılan Vat. Ar. 1605, 1606 tasnif numaralı elyazmaları üzerine müstakil ve detaylı bir çalışma yapmış olmasından anlaşılmaktadır.[44]

Aşağıdaki tabloda Kur'ân elyazmalarının ait olduğu yüzyıl, sayfa ve satır sayıları, hat çeşitleri (-varsa coğrafyası) ve ebatları kronolojik olarak listelenmiştir:[45]

S. No	Elyazması	Tarih	Varak Sayısı	Satır Sayısı	Ebat (cm)	Hat
1.	Vat. Ar. 1784	I-II/VII-VIII. yy. (?)	10	21	40 × 41,2	Kūfī
2.	Vat. Ar. 1605	I(?)-IV/VII(?)-X; V-VI/XI-XII. yy.	?	?	-	Kūfī
3.	Vat. Ar. 1785	II-III/VIII-IX. yy. (?)	9	20	40 × 41,2	Kūfī
4.	Vat. Ar. 1606	III(?)/IX. yy. (?)	18	8	8,6 × 13,1	Kūfī
5.	Vat. Ar. 212	VI/XII. yy.	57	23	17,5 × 16,5	Maġribī
6.	Borg. Ar. 51	VI/XII. yy.	78	19	13 × 14	Maġribī

1632, 1652, 1784, 1785. [Carlo Alberto Anzuini, *I manoscritti Coranici della Biblioteca Apostolica Vaticana e delle biblioteche Romane* (Città del Vaticano: Biblioteca Apostalica Vaticana, 2001), 29-263]. Kütüphane'nin en kadim Kur'ân elyazmaları (Vat. Ar. 1605, 1606) bu katalogda yer almamaktadır. 1905 yılında Roma Sefareti'ne imam olarak atanan ve uzun süre Roma'da ikamet eden Hâşim Velî Efendi "Vatikan Kütüphanesi'ndeki Ās̱ār-ı İslāmiyye" başlığıyla *Sırāṭ-ı Mustaḳīm* dergisinin 6. cildinde beş yazı yayımlamıştır [Bunlar: sy. 136 (1326): 91; sy. 138 (1326): 118; sy. 139 (1327): 137; sy. 140 (1327): 159; sy. 141 (1327): 167-168]. Bu yazılarda Kur'an elyazmaları ele alınmamıştır. Bu çalışmalar İSAM'ın Osmanlıca makaleler veri tabanında bulunmaktadır.

43 G.L. della Vida, *Elenco dei Manoscritti Arabi Islamici Della Biblioteca Vaticana*, 283.

44 Giorgio Levi Della Vida, *Frammenti Coranici in Carattere Cufico nella Biblioteca Vaticana* (Città del Vaticano: Biblioteca Apostalica Vaticana, 1947).

45 Bu bilgiler, G. L. della Vida'nın katalog kayıtlarından alınmıştır. Yazmaların sayfa ve satır sayıları nüshalar incelenirken kontrol edilmiştir. Sayfa ve satır sayılarındaki farklılıklara dipnotlarda işaret edilmiştir. Elyazma üzerinde yazıldığı tarih bulunan nüshalar mevcuttur. Bunları belirtmek için yukarıdaki tabloda, "Tarih" sütununda ilgili tarihin üstüne (*) simgesi eklenmiştir. Anzuini'nin kataloğunda bazı yazmaların ait olduğu yüzyıllarda farklılıklar söz konusudur. Bu çalışmada della Vida'nın tarihlendirilmesi esas alınmıştır. Yazmaların hat çeşitleri-coğrafyaları ise Anzuini'nin katalog bilgilerinden alınmıştır.

S. No	Elyazması	Tarih	Varak Sayısı	Satır Sayısı	Ebat (cm)	Hat
7.	Vat. Ar. 211	VI-VII/XII-XIII. yy.	74	8[46]	18,5 × 18	Maġribī
8.	Vat. Ar. 210	VII/XIII. yy.	94	5[47]	23 × 17,5	Maġribī
9.	Vat. Ar. 710	VII-VIII/XIII-XIV. yy.	172	17	18 × 14,5	Nesiḫ
10.	Vat. Ar. 881	VII-VIII/XIII-XIV. yy.	55	6	16 × 21,5	Maġribī
11.	Vat. Ar. 215	712/XIV. yy.	109	9	20 × 18	Maġribī
12.	Vat. Ar. 214	Şevval 742*/XIV. yy.	72	5	21 × 20	Maġribī
13.	Vat. Ar. 1488	5 Şaban 799*/1397 (?)	146	17	7,6 × 7,6	Ġubārī
14.	Vat. Ar. 202	16 Şaban 867*/XV. yy.	78	21	31 × 22	Nesiḫ
15.	Vat. Ar. 205	13 Zilkade 876*/XV. yy.	91[48]	23	20 × 14,5	Maġribī
16.	Vat. Ar. 219	882/XV. yy.	26	11	21 × 15	Maġribī
17.	Vat. Ar. 195	IX/XV. yy.	203	15	35,5 × 25	Nesiḫ-Osmanlı
18.	Vat. Ar. 196	IX/XV. yy.	65	8	39 × 27,5	Maġribī
19.	Vat. Ar. 197	IX/XV. yy.	60	8	39 × 27,5	Maġribī
20.	Vat. Ar. 198	IX/XV. yy.	61	8[49]	39 × 27,5	Maġribī
21.	Vat. Ar. 199	IX/XV. yy.	63	8[50]	39 × 27,5	Maġribī
22.	Vat. Ar. 593/1-2	IX/XV. yy.	369	13	10 × 8	Nesiḫ-Osmanlı
23.	Vat. Ar. 1484	IX/XV. yy.	347	11	54 × 42	Muḥaḳḳaḳ-

46 Satır sayısı 7 (1^{b}) olan bir sayfası vardır.

47 Satır sayısı 4 (2^{b}) ve 2 (94^{a}) olan sayfaları vardır.

48 Bu yazmanın sayfa sayısı 91 olmalıdır. Bu farklılık nüshanın ilk sayfalarındadır. Örneğin 2^{a} olması gereken sayfa 1^{a}, 3^{a} olması gereken sayfa 1^{b} kayıtlıdır. Anzuini'nin kataloğunda ise sayfa sayısı 89'tur. Anzuini, *I manoscritti Coranici*, 42.

49 Satır sayısı 6 (1^{b}) ve 7 satır (13^{b}, 26^{b}, 38^{a}, 49^{a}, 60^{a}) olan sayfaları vardır.

50 Satır sayısı 7 (1^{b}, 3^{b}, 17^{a}, 30^{b}, 36^{a}, 36^{b}, 44^{a}, 54^{a}, 61^{a}) ve 4 (62^{a}) olan sayfaları vardır.

S. No	Elyazması	Tarih	Varak Sayısı	Satır Sayısı	Ebat (cm)	Hat
						reyhanī-Memlük
24.	Vat. Ar. 224	IX/XV. yy. (v.1-27) ve XI/XVII. yy. (v.28-47)	48	7	16,5 × 12,5	Nesiḫ
25.	Vat. Ar. 209	IX/X-XV/XV. yy.	71	11	28 × 18	Nesiḫ
26.	Vat. Ar. 213	Ramazan 900*/XVI. yy.	59	7	16,5 × 15,5	Maġribī
27.	Vat. Ar. 935	Ramazan 939*/XVI. yy.	424	13	12 × 7,5	Nesiḫ-Osmanlı
28.	Vat. Ar. 200	Muharrem 945*/XVI. yy.	361	9	30 × 21	Nesiḫ-Osmanlı
29.	Vat. Ar. 924	Cemaziyelevvel 945*/XVI. yy.	265	?	4,5 cm çapında	Nesiḫ-Farisī
30.	Vat. Ar. 598	Rebîulâhir 948*/XVI. yy.	317	15	8,5 × 6,5	Nesiḫ-Farisī
31.	Vat. Ar. 216	14 Zilhicce 977*/XVI. yy.	87	22	40 × 14,4	Maġribī
32.	Vat. Ar. 201	X/XVI. yy.	262?	11	36,5 × 22,5	Muḥaḳḳaḳ-Farisī
33.	Vat. Ar. 204	X/XVI. yy.	269	13[51]	23,5 × 15,5	Nesiḫ-Osmanlı
34.	Vat. Ar. 217	X/XVI. yy.	28	5[52]	31 × 21	Nesiḫ
35.	Vat. Ar. 220	X/XVI. yy.	348	15	15,5 × 9	Nesiḫ-Osmanlı
36.	Vat. Ar. 221	X/XVI. yy.	409	12	18 × 12	Nesiḫ-Osmanlı
37.	Vat. Ar. 226	X/XVI. yy.	193	9	14,5 × 10,5	Nesiḫ-Osmanlı

[51] Satır sayısı 11 (1^b, 252^a, 262^a, 267^a, 267^b) olan sayfaları vardır.

[52] Satır sayısı 4 (3^b, 4^a) olan sayfaları vardır.

S. No	Elyazması	Tarih	Varak Sayısı	Satır Sayısı	Ebat (cm)	Hat
38.	Vat. Ar. 230	X/XVI. yy.	316	13	15,5 × 10,5	Nesiḫ-Osmanlı
39.	Vat. Ar. 231	X/XVI. yy.	436	13	13,5 × 8,5	Nesiḫ-Osmanlı
40.	Vat. Ar. 548	X/XVI. yy.	21	9	17,5 × 13	Nesiḫ-Osmanlı
41.	Vat. Ar. 595	X/XVI. yy.	21	9	18 × 13 cm	Nesiḫ-Osmanlı
42.	Vat. Ar. 708	X/XVI. yy.	502	11	15,5 × 11	Nesiḫ-Osmanlı
43.	Vat. Ar. 939	X/XVI. yy.	I+143[53]	23[54]	26,5 × 17,5	Maġribī
44.	Barb. Or. 28	X/XVI. yy.	312	7	15,5 × 10	Nesiḫ-Osmanlı
45.	Barb. Or. 33	X/XVI. yy.	28	7	18 × 13,5	Muḥaḳḳaḳ-Osmanlı
46.	Barb. Or. 70	X/XVI. yy.	85	10	21 × 21	Maġribī
47.	Barb. Or. 71	X/XVI. yy.	308	15	21 × 14	Nesiḫ-Osmanlı
48.	Barb. Or. 72	X/XVI. yy.	302	15	21 × 14,5	Nesiḫ-Osmanlı
49.	Barb. Or. 90	X/XVI. yy.	392	?	23 × 15	Nesiḫ-Farisī
50.	Barb. Or. 96	X/XVI. yy.	278	15	24 × 16	Nesiḫ-Osmanlı
51.	Vat. Ar. 203	X-XI/XVI-XVII. yy.	234	15[55]	26 × 19	Nesiḫ-Osmanlı
52.	Vat. Ar. 206	X-XI/XVI-XVII. yy.	299	15	26 × 16,5	Nesiḫ-Osmanlı

[53] Sayfa sayısını della Vida 142 olarak kaydetmiştir. Krş. Anzuini, *I manoscritti Coranici*, 140.

[54] Nüshanın birinci sayfası 25 satırdır.

[55] Satır sayısı 16 (6ᵃ, 6ᵇ) olan sayfaları vardır.

S. No	Elyazması	Tarih	Varak Sayısı	Satır Sayısı	Ebat (cm)	Hat
53.	Vat. Ar. 218	X-XI/XVI-XVII. yy.	18	11	25 × 14,5	Nesiẖ-Osmanlı
54.	Vat. Ar. 222	X-XI/XVI-XVII. yy.	45	8	13,5 × 10	Nesiẖ-Osmanlı
55.	Vat. Ar. 223	X-XI/XVI-XVII. yy.	28	9	15,5 × 10	Nesiẖ
56.	Vat. Ar. 227	X-XI/XVI-XVII. yy.	36	9	15 × 10	Nesiẖ-Osmanlı
57.	Vat. Ar. 385	X-XI/XVI-XVII. yy.	80	7	13,5 × 10	Nesiẖ-Osmanlı
58.	Barb. Or. 20	X-XI/XVI-XVII. yy.	31	9	15 × 10	Nesiẖ-Osmanlı
59.	Barb. Or. 128	X-XI/XVI-XVII. yy.	237	15	30,5 × 20,5	Nesiẖ
60.	Vat. Ar. 207	XI/XVII. yy.	219	11	20,5 × 15,5	Nesiẖ-Osmanlı
61.	Vat. Ar. 208	XI/XVII. yy.	125	13	19,5 × 14,5	Nesiẖ-Osmanlı
62.	Vat. Ar. 389	XI/XVII. yy.	181[56]	13	21 × 14,5	Nesiẖ-Osmanlı
63.	Vat. Ar. 500	XI/XVII. yy.	193	11	20 × 14	Nesiẖ-Osmanlı
64.	Vat. Ar. 709	XI/XVII. yy.	418	13	14,5 × 10	Nesiẖ-Osmanlı
65.	Vat. Ar. 711	XI/XVII. yy.	278	11	20 × 14,5	Nesiẖ-Osmanlı
66.	Vat. Ar. 712	XI/XVII. yy.	170	7	120 × 80	Nesiẖ-Osmanlı

[56] Sayfa sayısını della Vida, 171 olarak kaydetmiştir. Ancak bizim tespitlerimize göre 181 olmalıdır. Çünkü 127[a]'dan sonraki varak 128[a] olması gerekirken, sayfaya 118 yazılmış ve elyazma sonuna kadar 118 rakamı takip edilmiştir. Anzuini'nin kataloğunda ise sayfa sayısı 189'tur. Anzuini, *I manoscritti Coranici della*, 88.

S. No	Elyazması	Tarih	Varak Sayısı	Satır Sayısı	Ebat (cm)	Hat
67.	Vat. Ar. 884	XI/XVII. yy.	507	13	20,5 × 14,5	Nesiḫ-Osmanlı
68.	Vat. Ar. 895	XI/XVII. yy.	280	13	15 × 10	Nesiḫ-Osmanlı
69.	Vat. Ar. 934	1 Rebîulâhir 1054*/XVII. yy.	286	17	20 × 14,5	Maġribī
70.	Vat. Ar. 1597	XI/XVII. yy.	248	17	24,5 × 16	Nesiḫ
71.	Vat. Ar. 1612	XI/XVII. yy.	19	9	18 × 13	Nesiḫ-Osmanlı
72.	Barb. Or. 26	XI/XVII. yy.	188	7	15,5 × 10,5	Nesiḫ-Osmanlı
73.	Barb. Or. 91	XI/XVII. yy.	265	13	23 × 15,5	Nesiḫ-Osmanlı
74.	Borg. Ar. 23	XI/XVII. yy.	176	11	15 × 10	Nesiḫ-Osmanlı
75.	Borg. Ar. 41	XI/XVII. yy.	94	7	10 × 7,5	Nesiḫ-Osmanlı
76.	Borg. Ar. 52	XI/XVII. yy.	141[57]	11	15 × 9,5	Nesiḫ-Osmanlı
77.	Borg. Ar. 61	XI/XVII. yy.	261	20	10 × 7	Ġubārī
78.	Borg. Ar. 64	XI/XVII. yy.	329	15	17,5 × 11	Nesiḫ-Osmanlı
79.	Borg. Ar. 184	XI/XVII. yy.	32	7	18 × 13	Nesḫī-ṣuluṣ-Osmanlı
80.	Borg. Ar. 187	XI/XVII. yy.	32	7	30 × 14,5	Nesiḫ-Osmanlı
81.	Borg. Ar. 194	XI/XVII. yy.	17	9	21 × 15	Nesiḫ-Osmanlı

[57] Bu yazmanın sayfa sayısı della Vida'nın kataloğunda sehven 14 yazılıdır. Anzuini kataloğunda bu tashih edilmiştir. Anzuini, *I manoscritti Coranici della*, 198.

S. No	Elyazması	Tarih	Varak Sayısı	Satır Sayısı	Ebat (cm)	Hat
82.	Borg. Ar. 197	XI/XVII. yy.	18	7	20 × 14,5	Nesiẖ-Osmanlı
83.	Borg. Ar. 208	XI/XVII. yy.	22	7	19 × 11	Nesiẖ-Osmanlı
84.	Borg. Ar. 215	XI/XVII. yy.	21	11	20,5 × 13,5	Nesiẖ-Osmanlı
85.	Borg. Ar. 263	XI/XVII. yy.	68	11	19 × 14	Nesiẖ-Osmanlı
86.	Vat. Ar. 1588	XI-XII/XVII-XVIII. yy.	338	11	34,2 × 21,5	Nesiẖ-Farisī
87.	Vat. Ar. 1591	XI-XII/XVII-XVIII. yy.	366	11	19,2 × 12,5	Nesiẖ-Osmanlı
88.	Vat. Ar. 890	12 Safer 1115*/XVIII. yy.	153	13	20 × 13	Maġribī
89.	Vat. Ar. 1502	1 Zilhicce 1122*/1711	361	15	21 × 15	Nesiẖ-Osmanlı
90.	Vat. Ar. 1731	Ramazan 1135*/1723	I-290	24	30,5 × 18	Nesiẖ-Farisī
91.	Vat. Ar. 1050	XII/XVIII. yy	468	11	23,5 × 12	Nesiẖ-Farisī
92.	Vat. Ar. 1486	XII/XVIII. yy.	22	3	18,5 × 16,5	Nesiẖ-Osmanlı
93.	Vat. Ar. 1711	XII/XVIII. yy.	?	13	21 × 14,5	Nesiẖ-Osmanlı
94.	Borg. Ar. 78	XII/XVIII. yy.	376	13	18,5 × 13,5	Nesiẖ-Osmanlı
95.	Borg. Ar. 185	XII/XVIII. yy.	17[58]	7	21 × 16	Nesiẖ-Osmanlı
96.	Borg. Ar. 186	XII/XVIII. yy.	17	11	20,5 × 13,5	Nesiẖ-Osmanlı

[58] Sayfa sayısını della Vida, 16 olarak kaydetmiştir. Krş. Anzuini, *I manoscritti Coranici*, 206.

S. No	Elyazması	Tarih	Varak Sayısı	Satır Sayısı	Ebat (cm)	Hat
97.	Borg. Ar. 188	XII/XVIII. yy.	17	11	20,5 × 13,5	Nesiḫ-Osmanlı
98.	Borg. Ar. 189	XII/XVIII. yy.	26[59]	7	20,5 × 14,5	Nesiḫ-Osmanlı
99.	Borg. Ar. 190	XII/XVIII. yy.	28[60]	7	20,5 × 14,5	Nesiḫ-Osmanlı
100.	Borg. Ar. 191	XII/XVIII. yy.	31	7	21 × 14	Nesiḫ-Osmanlı
101.	Borg. Ar. 192	XII/XVIII. yy.	II+32[61]	7	21 × 14	Nesiḫ-Osmanlı
102.	Borg. Ar. 193	XII/XVIII. yy.	17	7	21 × 15	Nesiḫ-Osmanlı
103.	Borg. Ar. 195	XII/XVIII. yy.	12	7	21 × 15	Nesiḫ-Osmanlı
104.	Borg. Ar. 196	XII/XVIII. yy.	22	11	20,5 × 13,5	Nesiḫ-Osmanlı
105.	Ross. 879	23 Rebîulevvel 1171*/XVIII. yy.	IV+477	13	16 × 10,5	Nesiḫ-Osmanlı
106.	Ross. 869	1191/XVIII. yy.	313	15	10,5 × 7,5	Nesiḫ-Farisī
107.	Borg. Ar. 253	XII-XIII/XVIII-XIX. yy.	26	9	20 × 15	Nesiḫ-Osmanlı
108.	Vat. Ar. 931	1233*/XIX. yy.	307[62]	15	16,5 × 11	Nesiḫ-Osmanlı
109.	Vat. Ar. 1616	1243*/1827-1828	334[63]	15	15,7 × 9,6	Nesiḫ-Osmanlı

59 Sayfa sayısını della Vida, 28 olarak kaydetmiştir. Krş. Anzuini, *I manoscritti Coranici*, 209.

60 Sayfa sayısını della Vida, 26 olarak kaydetmiştir. Krş. Anzuini, *I manoscritti Coranici*, 210.

61 Sayfa sayısını della Vida, 32 olarak kaydetmiştir. Elyazmanın üzerinde yazı olmayan boş iki sayfası daha vardır.

62 Sayfa sayısını della Vida, 327 olarak kaydetmiştir. Krş. Anzuini, *I manoscritti Coranici*, 135.

63 Sayfa sayısını della Vida, 333 olarak kaydetmiştir. Krş. Anzuini, *I manoscritti Coranici della*, 166.

S. No	Elyazması	Tarih	Varak Sayısı	Satır Sayısı	Ebat (cm)	Hat
110.	Vat. Ar. 1602	Muharrem 1250*/1834	234	7	20 × 12,5	Nesiḫ-Osmanlı

Bu koleksiyonlarda mevcut Kur'ân elyazmalarının tarihleri, I/VII. yy. (?) ve XIII/XIX. yy. arasında değişmektedir. Bu araştırma için her bir nüsha incelenmiştir; ancak makalenin sınırları göz önünde bulundurularak bazı yazmaların tespit edilebilen bazı fiziksel ve muhteva özelliklerine yüzyıllarına göre kronolojik olarak yer verilmiştir.

1.1. I-II/VII-VIII. (?) ve II-III/VIII-IX. (?) Yüzyıllar

Bu yüzyıl aralıkları kesin olmayan bir tarihlendirmeye işaret etmektedir. Bu yüzyıla ait olduğu düşünülen dört elyazması dijital olarak Kütüphane'nin <http://digi.vatlib.it/mss/> internet sayfasında bulunmaktadır. Vat. Ar. 1605, kūfī hatla yazılmış olan ve farklı sûreleri içeren 73 adet Kur'ân parçasından oluşmaktadır.[64] Bu nüsha, tarihlendirmesi kesin olmamakla birlikte, Kütüphane'de bulunan en kadim Kur'ân elyazmasıdır. Déroche, bu elyazmasının, Fustat ʿAmr camiinde bulunan ve bugün Bibliothèque Nationale de France (Paris), National Library of Russia (Saint Petersburg), Biblioteca Apostolica Vaticana (Vatikan) ve Nasser D. Khalili (Londra) olmak üzere dört farklı koleksiyona bölünmüş Kur'ân parçalarının bir bölümü olduğunu belirtmektedir.[65] Levi della Vida bu yazmanın her parçasını incelemiş; her bir parçanın ölçülerini, satır sayılarını, sûre ve âyet bilgilerini belirlemiştir.[66]

Vat. Ar. 1784, kūfī hatla 10 Kur'ân parçasından oluşmaktadır. Parçaların sûre başlarında daha sonra yazıldığı anlaşılan [74] *Sûretu'l-Müddessir* (1^r), [75] *Sûretu'l-Kıyâme* (2^r) ve [76] *Sûretu'l-İnsân* (2^v)[67] gibi sûre başlıkları bulunmaktadır. Oldukça yıpranmış olduğu anlaşılan Vat. Ar. 1785, kūfī hatla yazılmış dokuz parçadan oluşmaktadır.[68] 18 adet Kur'ân parçasından oluşan Vat. Ar. 1606 da kūfī

64 http://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.ar.1605 (erişim 31.10.2017).
65 François Déroche, *Qur'ans of the Umayyads* (Leiden-Boston: Brill, 2014), 17.
66 G.L. della Vida, *Frammenti Coranici in Carattere Cufico nella Biblioteca Vaticana*, 1-51.
67 http://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.ar.1784 (erişim 31.10.2017).
68 http://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.ar.1785 (erişim 31.10.2017).

hatla yazılmıştır.[69] Levi della Vida bu yazmayı da incelemiş, ölçülerini, satır sayılarını, sûre ve âyet bilgilerini kaydetmiştir.[70]

1.2. VI-VII/XII-XIII. Yüzyıllar

Bu yüzyıllara ait Kur'ân elyazmaları ağırlıklı olarak mağribī hatla yazılmış olan nüshalardır. Yazmalarda metin koyu kahverengi, harekeler koyu kırmızı, şedde ve cezmler mavi mürekkeplidir. Hemze işaretleri turuncudur. Âyet sonları tezyinli daire şeklindedir. Sayfa kenarlarında tezyinli *ʿaşr* (عشر), *ḥizb* (حزب) ve *secde* (سجدة) kelimeleri yazılıdır. Vakıf işaretleri de harf ile yazılmamış, yaldızlı ve tezyinli işaretler şeklinde konulmuştur. Sûre başlangıçları yaldızlı ve harekesizdir.[71]

Yine bu yüzyıllar arasında tarihlendirilen Borg. Ar. 51'de Meryem Sûresi 58'inci âyetin "سُجَّدًا وَبُكِيًّا" ifadesinin hizasında daire içinde *secde* yazmaktadır. Secde âyetlerine işaret eden bu özellik, günümüz mushaflarında da devam eden uygulamanın kadim örneklerinden biri olabilir.

1.3. VII-VIII/XIII-XIV. Yüzyıllar

Bir önceki yüzyılın devamı sayılabilecek özellikler bu yüzyılla tarihlendirilen bazı nüshalarda da görülmektedir. Vat. Ar. 214 mağribī hatla yazılmıştır. Metinde koyu kahverengi, harekelerde koyu kırmızı, şedde ve cezmler için mavi, hemze işaretleri için turuncu mürekkep kullanılmıştır. Vat. Ar. 710'da ise âyet sonları içi boş daire şeklindedir. Med ve vakıf işaretleri, *cuzʾ*, *ʿaşr* ifadeleri kırmızı yazılmıştır. *Ḥizb*in ise siyah (59[b]) ve kırmızı (89[a]) yazıldığı sayfalar vardır.

1.4. IX-X/XV-XVI. Yüzyıllar

Bir Osmanlı mushafı olan Vat. Ar. 195'te âyet sonralarını gösterir iki farklı işaret kullanılmıştır. Bunlar kırmızı mürekkeple üçgen şeklinde üç nokta ve ters virgüle benzeyen bir formdadır. Âyet sonlarında, âyet numaraları yer almamaktadır. Ayrıca vakıf işaretleri de kırmızı yazılmıştır. Mushafta tezyin bulunmamaktadır. *Secde* yerleri âyetin yer aldığı satırın sonuna siyah yazılmıştır. *Ḥizb* sayfa kenarında siyah yazılıdır. Bu mushafta sûre başlıkları bulunmaktadır. Sûre başlıklarında sûrenin ismi, Mekkî-Medenî bilgisi ve âyet sayısı yer almaktadır. Başlık-

---

69 http://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.ar.1606 (erişim 31.10.2017).

70 G.L. della Vida, *Frammenti Coranici in Carattere Cufico nella Biblioteca Vaticana*, 52-53.

71 Vat. Ar. 210, 211, 212.

lardaki Mekkî-Medenî bilgisi ve âyet sayısının yeri değişebilmektedir. Sayfa sonlarında bir sonraki sayfanın ilk kelimesi (*taʿḳībe*) yazılmıştır. Sayfalar bugün elimizdeki mushafın sayfa sonları ve sayfa başları ile aynı değildir. Örneğin birinci sayfa el-Fâtiha Sûresi ile başlamakta, el-Bakara Sûresi 12'nci âyetin başındaki " اَلَٓا اِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ" lafızları ile bitmektedir. İkinci sayfa ise aynı âyetin son ifadeleri (وَلٰكِنْ لَا يَشْعُرُونَ) ile başlamaktadır. Nüshada satır dışında yazılmış âyet lafızları yer almaktadır. Örneğin el-Bakara Sûresi 245'inci âyette satır "فَيُضَاعِفَه" kelimesinin "فَيُضَا" kısmıyla tamamlanmış ve bir alt satır "لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً" lafızları ile başlamaktadır. Kelimenin "عِفَهُ" kısmı ise satır dışına eklenmiş şekildedir.[72] Bu nüshada bir başka ekleme satır üstünde yapılmıştır: Âl-i İmrân Sûresi 21'inci âyette geçen "بِالْقِسْطِ مِنَ" satırda yer almazken, hemen satır üstünde "يَأْمُرُونَ" ve "النَّاسِ" kelimelerinin arasına eklenmiştir.[73] Mushaf en-Nâs Sûresi'nden sonra şu ifadelerle tamamlanmıştır: "وبلغ رسوله الكريم. ونحن على ذلك من الشاهدين. وبه مؤمنين. وعليه متوكلين" (203[a]). Bu düzeltmeler, mushafta müstensih hatasıyla eksik olan kısımların daha sonra tashih esnasında, satır içinde yer olmadığı için satır dışına eklenmesiyle oluşmuştur.

Vat. Ar. 196-199 benzer özellikleri taşıyan maġribī ve büyük hatla yazılmış nüshalardır. Sûre isimlerinin yer aldığı sûre başlangıçları vardır. Harekeler kırmızı, şedde ve cezm mavi, hemze turuncu mürekkeple yazılmıştır. Âyet bitişleri yaldızlıdır; ancak âyet numaraları yer almamaktadır. Vat. Ar. 199'da bir kıraat farklılığı tespit edilmiştir. Ez-Zuhruf Sûresi 89'uncu âyetin son kısmı " فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ", bu elyazmasında "فَسَوْفَ تعْلَمُونَ" şeklinde yazılmıştır.[74] İbn Âmir (ö. 118/736) ve Nâfi''in (ö. 169/785) bu kısmı "فَسَوْفَ تعْلَمُونَ" şeklinde okudukları bilinmektedir.[75]

Vat. Ar. 202'de dikkat çeken bir özellik, nüshada *elif* med işaretlerinin ve harfinin kırmızı mürekkeple metnin üzerine yazılmış olmasıdır. Örneğin, el-Bakara Sûresi 39'uncu âyet metinde "الئك اصحب النار هم فيها خلدون" şeklinde yazılıdır. "اصحب" ve "خلدون" kelimelerindeki *elif* harfi, kelimelerin üzerine yazılmıştır (1[b]). Aynı nüshada el-Bakara Sûresi 102'nci âyetin son kısmında yer alan " وَيَتَعَلَّمُونَ مَا

---

[72] Vat. Ar. 195 (13[a]).
[73] Vat. Ar. 195 (16[b]).
[74] Vat. Ar. 199 (30[b]).
[75] Dânî, *Kitâbu't-teysîr fî ḳırâʾâti's-sebʿa*, tashih: Otto Pretzl (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 1984), 197.

"يَضُرُّهُمْ" ifadeleri 21. satırda âyet içerisinde sehven yazılmamış, sayfa sonuna ilgili yerin altına eklenmiştir (3[a]).

İncelediğimiz elyazmaları içerisinde Vat. Ar. 1484, Kütüphane'deki en büyük ebattaki Kur'ân nüshasıdır. Bir Memlük elyazması olan bu mushafta metin siyah, harekeler kırmızı, şedde ve cezmler mavi mürekkeplidir. Âyet sonları yaldızlıdır. *ʿAşr*, sayfa kenarlarında daire içinde ve tezyinli şekilde, *ḥizb* sayfa kenarında yaldızlı yazılmıştır. Sûre başlıklarında, sûrenin ismi, Mekkî-Medenî bilgisi, âyet, kelime ve harf sayısı bulunmaktadır. Bu mushafın en dikkat çeken özelliği, sûre başlıklarında Mekkî veya Medenî olmalarına dair istisna âyetleri de zikretmesidir.

Bu yüzyıla ait bir diğer nüsha Vat. Ar. 209'un ilk sayfasında sûre adı ve numarası yazılmaksızın kırmızı mürekkeple " اِنَّهُ لَقُرْاٰنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ اِلَّا الْمُطَهَّرُونَ" âyetleri (el-Vâkıa 56/77-79) yazılıdır (1[a]).

1.5. X-XI/XVI-XVII. Yüzyıllar

Vat. Ar. 204'de başlıklar metnin hattından daha kalın bir hatla ve kırmızı mürekkeple yazılıdır. Başlıkta, sûrenin ismi, Mekkî-Medenî bilgisi ve âyet numarası yer alır. Sayfa sonunda bir sonraki sayfanın ilk kelimesi yazılıdır. Bu nüsha "تمت المصحف الشريف بعون الله الملك اللطيف"[76] ifadeleriyle bitmektedir (268[b]).

Vat. Ar. 217, resimler içeren bir yazmadır. Cilt-ön kapak üst tarafında iki kapı vardır ve üzerinde "مزار خليل الرحمن" yazmaktadır. Orta kısımda büyük ayak şeklinde bir resim vardır ve bunun içinde de "طوبى لمن مس بها جبينه" ifadesi bulunmaktadır. 27[b]'de bir dağın tepesine doğru bir yol ve bunun sonunda bir kapı olan resim vardır; sol yanında "جبل نور" ifadesi yer almaktadır. Cilt-arka kapak üst tarafında sağda bir terazi üzerinde "ميزان" yazmaktadır. Bunun sol kısmında bir yol veya köprü üzerinde "صراط" kelimesi kaydedilmiştir. Orta kısımda ayak şeklinde bir resim vardır ve bunun içinde de "مثال نعله الكريمه" yazmaktadır.[77]

Vat. Ar. 221, metinde sehven unutulmuş âyetlerin sayfa kenarında eklenmiş olabildiğini gösteren bir örnektir. El-Bakara Sûresi 94'üncü âyet " قُلْ اِنْ كَانَتْ لَكُمُ الدَّارُ الْاٰخِرَةُ عِنْدَ اللّٰهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ" sayfa kenarına yazılmış, çerçeve içine de alınmıştır (10[b]). Benzer şekilde el-Mâide Sûresi 31'inci âye-

[76] "Bu Mushaf-ı Şerîf, Melik ve Latîf olan Allah'ın yardımıyla tamamlandı."

[77] Krş. Anzuini, *I manoscritti Coranici*, 65.

tin metinde eksik olan kısmı " ...أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَى اَعَجَزْتُ اَنْ اَكُونَ مِثْلَ هٰذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْأَةَ" kırmızı olarak yukarıdan aşağıya sayfa kenarına eklemiştir. Bu yazım hatasının sebebi âyette iki kez "سَوْأَةَ" kelimesinin geçmesidir.

Vat. Ar. 230, Kur'ân metninin yer aldığı çerçeve dışında sadece bir âyetin açıklamasının yapıldığı elyazmasıdır. Bu tefsirî açıklama el-Bakara Sûresi 8'inci âyette geçen "وَمِنْ النَّاس" ifadesi için şöyle yapılmıştır: "*ey elleẕīne keferū*" (2^b).

Vat. Ar. 548'de *cuz*ʾ için farklı bir ifade kullanılmıştır: " هذا هو جزو من كتاب القرآن" (1^a).[78] Vat. Ar. 598, sonunda Fâlname (فال نامه قرآن مجيد) bulunan tek nüshadır.[79] Vat. Ar. 708 şu şekilde tamamlanmaktadır: " صدق الله العظيم و بلغ رسوله الكريم و نحن على ذلك من الشاهدين والحمد لله رب العالمين". Bu elyazmanın sonunda kunut duaları da yer almaktadır.[80] Vat. Ar. 222'nin de sonunda benzer şekilde kunut duaları yazılmıştır.

Barb. Or. 28, metinde unutulan ya da yanlış yazılan âyet kısımlarının daha sonra, belki başka biri tarafından yapılan bir okuma sonrası eklenmiş olduğunu gösteren bir örnektir. Zira tespit edilip, eklenen/tashih edilen kısımlar başka bir hat/el ile yazılmıştır. Âl-i İmrân Sûresi 152'nci âyette, sûre sonu metinde "العالمين" şeklinde yazılmış; bu yazım hatası şöyle düzeltilmiştir: "العالمين" kelimesinin üzeri çizilmiş, sayfa kenarına, çerçeve dışına "المؤمنين" başka bir hat/el ile yazılmıştır (33^b). El-Kamer Sûresi 17'nci âyet "وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْاٰنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ" metinde yazılmamış, metin kenarında çerçeve dışında başka bir hat ile yukarıdan aşağıya doğru dikey olarak yazılmıştır. Bu eksikliğin sebebi aynı ifadenin (" وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْاٰنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ") aynı sayfada, sûrenin 22'nci âyetinde de geçiyor olmasıyla açıklanabilir (266^b). Bir diğer yazım hatası Vat. Ar. 207'de (6^b) bulunmaktadır. Burada " لنا مما تنبت الأرض" (el-Bakara 2/61) âyetinde تنبت yerine تنجت yazılmış ve sayfa kenarında تنبت yazılarak düzeltilmiştir.

Barb. Or. 72'de secdenin gösterilmesinde bir farklılık vardır. El-Hac Sûresi'nin son sayfasında, 77'nci âyet (يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) hizasında kırmızı yazı ile "سجدة عند الشافعى رضي الله عنه" yazmaktadır (167^b). Bu nüsha sonunda ayrıca hatim duası bulunmaktadır (299^b-300^b). İncelediğimiz nüshalar arasında hatim duası ilk olarak bu nüshada tespit edilmiştir.

[78] Krş. Anzuini, *I manoscritti Coranici*, 95.

[79] Vat. Ar. 598 (312^b-316^b). Krş. Anzuini, *I manoscritti Coranici*, 101.

[80] Krş. Anzuini, *I manoscritti Coranici*, 104.

Yazmalarda mevcut yazıdan daha büyük formda (iki satırı kaplayacak şekilde) âyet kısımları yer almaktadır. Örneğin Vat. Ar. 500'de ez-Zümer Sûresi 32'nci âyetin "فمن أظلم ممن كذب على الله"[81] ve ez-Zâriyât Sûresi 31'inci âyetin "قال فما خطبكم أيها المرسلون" ifadeleri büyük ve kalın bir şekilde yazılmıştır.[82]

Vat. Ar. 1597 numaralı elyazma Kur'ân'ın sûre başlıklarında âyet, kelime ve harf sayılarına dair ayrıntılı bilgiler mevcuttur. Örneğin en-Nisâ Sûresi'nin başlığında şunlar yazmaktadır: "اياتها ق ع اختلافها ب كلماتهاغج ذ م ه حروفها غيول". Bu açıklamada yer alan Arapça harflerin bir sayı değeri (*ebced*) vardır. Buna göre sûrenin âyet sayısı 170, bir önceki veya bir sonraki âyetle birleştirilip birleştirilmemesinde ihtilaf olanların sayısı 2[83], kelime sayısı 3.745 ve harf sayısı 16.030'dur.[84]

Borg. Ar. 187, 32a'da, sayfa sonu sol köşede "بلغ المقابله" ifadesi yazmaktadır. Bu ifadeye dayanarak yazmanın bir mukabele nüshası olduğu söylenebilir.

Bu dönemdeki elyazmalarında görülen diğer özellikler şunlardır:

- Vat. Ar. 218'de "ص, ف, ح, ه, ک"; Barb. Or. 20'de "م, ه, ک"; Vat. Ar. 208'de, Barb. Or. 72 ve 128. "ک" harflerinin içi kırmızı boyalıdır.
- Barb. Or. 128'in sayfa kenarlarında sadece "حزب" değil, "ربع حزب, نصف حزب" kırmızı yazılmıştır.
- Vat. Ar. 231'de[85] ve Vat. Ar. 389'da[86] kırmızı mürekkeple "نصف القران باعتبار الايات" ifadesi yer almaktadır.
- Borg. Ar. 184'de *cuzʾ* numaraları rakamla da yazılmıştır. Örnek: 12 (١٢).[87]

---

81 Vat. Ar. 500 (152b).

82 Vat. Ar. 500 (181b).

83 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, bunların "44 (أَنْ تَضِلُّوا السَّبِيلَ) ve 18'inci (عَذَابًا أَلِيمًا)" âyetler olduğunu belirtmektedir. Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili. Yeni Meâlli Tefsîr* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015), 3: 219.

84 Anzuini, sûre başlıklarında geçen "اختلافها" ibaresini "kıraat farklılıkları (*la variante nelle letture coraniche*)" şeklinde hatalı açıklamıştır. Anzuini, *I manoscritti Coranici*, 161.

85 Vat. Ar. 231 (11a).

86 Vat. Ar. 389 (111a).

87 Borg. Ar. 184 (2a).

1.6. XI-XII/XVII-XVIII. Yüzyıllar

Vat. Ar. 1588, âyet sonlarının içi yaldızlı çevresi siyah daire şeklinde, vakıf işaretleri ve *elif* med işaretinin, *cuzʾ*, *ʿaşr, ḥizb*, *ḫums* kelimeleri sayfa kenarında kırmızı mürekkeple bu dönemde de yazılmaya devam ettiğini gösteren bir nüshadır.

Bu dönemde de yazmalarda tashihler yapılmış olduğu görülmektedir. El-Bakara Sûresi 59'uncu âyetin "قولا غير الذي قيل لهم فأنزلنا على الذين ظلموا" kısmı metinde/satırda yazılmamış, sayfa kenarında yukarıdan aşağıya eklenmiştir. Bunun sebebi âyette iki tane *ẓalemū* ifadesinin geçmesi olabilir. Zira satırda " فبدل الذين ظلموا" ifadesinin devamında ikinci *ẓalemū*dan sonraki kısım " رجزا من السماء بما كانوا يفسقون" yazılmıştır.[88] Bir diğer örnek: el-İsrâ Sûresi 11'inci âyette (وَيَدْعُ الْاِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْاِنْسَانُ عَجُولاً) geçen ikinci "الْاِنْسَانُ" kelimesi satırda sehven yazılmamış, çerçeve dışında âyet hizasında sol tarafta eklenmiştir. "وَكَانَ" kelimesinden sonra "..." işareti ile gösterilmiştir.[89] Bunun sebebi de âyette iki tane "الْاِنْسَان" kelimesi olduğu şeklinde açıklanabilir.

Bu dönemdeki elyazmalarında kırmızı mürekkeple yazılmış sûre başlıklarında sûre ismi, âyet sayısı, Mekkî-Medenî bilgisi bulunmaktadır (Vat. Ar. 1591). Sayfa sonunda bir sonraki sayfanın ilk kelimesi yazılmıştır (Vat. Ar. 1502).

Borg. Ar. 78, bir önceki dönemde olduğu gibi "نصف حزب, ربع حزب" işaretlerini sayfa kenarında kırmızı ile göstermektedir. Bu nüshanın sonunda en-Nâs Sûresi'nden sonra el-Fâtiha Sûresi yazılmıştır (سورة الفاتحة الكتاب). Yazma mushafların sonunda el-Fâtiha Sûresi'nin yer alması, hatim uygulamasını göstermektedir. Mushafın sonunda yer alan el-Fâtiha Sûresi'yle, bir okuma bittiğinde tekrar başa dönülmesine işaret edilmektedir.

Borg. Ar. 879'da, mushafın yarısına işaret etmek için "نصف كلامه الله" ifadesi kullanılmıştır. Bu nüshada elyazmalarının sûre başlıklarında yer alan sûre isimlerinin sehven yanlış yazılabildiği görülmüştür. Örnek: et-Talak Sûresi, et-Tarık (الطارق) şeklinde yazılmıştır (196[a]).

---

88 Vat. Ar. 1588 (6[b]).

89 Borg. Ar. 195 (4a).

1.7. XII-XIII/XVIII-XIX. Yüzyıllar

Bu dönem günümüze yakın olması bakımından, elimizdeki mushaflarla benzer özellikler göstermektedir. Örneğin, Vat. Ar. 93, *elif* med ve vakıf işaretleri kırmızı, rakamsız olmakla birlikte yaldızlı daire, Kur'ân sayfaları yaldızlı çerçeve içinde, sayfa sonunda *taʿkibe*si olan, serlevha sayfası tezyinli bir elyazmasıdır. Bu nüshada sûre isimlerinin sehven yanlış yazılmış olduğu görülmektedir: 65/et-Talak Sûresi, 64/et-Teğâbün (279[b]); el-Fil Sûresi, Kurayş (304[a]) olarak yazılmıştır.

Vat. Ar. 1616 şu özellikleri içermektedir: Kur'ân metni yaldızlı çerçeve içindedir. Vakıf işaretleri ve *elif* med işaretleri kırmızıdır; âyet sonları yaldızlı, içi dolu daire şeklindedir. Sayfa sonunda bir sonraki sayfanın ilk kelimesi harekesiz yazılıdır. Sayfa kenarlarında *ḥums*, *nişfu'l cuzʾ*, *ʿaşr*, *ḥizb*, *nişfu'l-ḥizb* ibareleri kırmızı mürekkep ile yazılmıştır. Bazı sayfalarda *cuzʾ* başlangıcı rakamla belirtilmiştir. Sûre başlıklarında yaldızlı çerçeve içinde beyaz mürekkeple sûrenin ismi, âyet sayısı ve Mekkî-Medenî bilgisi bulunmaktadır. Bu nüsha "ختم الكلام القديم" ifadeleri ve hatim duası ile (331[b]-333[a]) tamamlanmaktadır.

2. KUR'ÂN ELYAZMALARINDA BULUNAN FARKLI SÛRE İSİMLERİ

Yazmaların sûre başlıklarında yer alan sûre isimleri, yaygın olarak bilinenlerden farklı olabilmektedir. Vatikan Kütüphanesi'nde mevcut elyazmalarında tespit ettiğimiz farklı sûre isimleri şunlardır:

Sıra No	Sûrenin Yaygın/Bilinen İsmi	Sûrenin Yazmalarda Yer Alan İsmi
1.	1/el-Fâtiha	*Ummu'l-Ḳurʾān*[90]
2.	2/el-Mâide	*el-ʿUḳūd*[91]
3.	9/et-Tevbe	*el-Berāʾe*[92]
4.	14/İbrâhîm	*el-Ḫalīl*[93]
5.	17/el-İsrâ	*Benī İsrāʾil*[94]; *esrā*[95]

90 Borg. Ar. 879 (1[a]). Süyûtî, *el-İtḳān fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân*, thk. Merkezu'd-Dirâsâti'l-Ḳurʾâniyye (Medine: Mucemmaʿu'l-Melik Fehd li-Ṭıbaʿâti'l-Muṣḥafi'ş-Şerîf, t.y.), 2: 350.

91 Barb. Or. 72 (71[a]). Süyûtî, *el-İtḳān*, 2: 356.

92 Vat. Ar. 895 (117[b]). Süyûtî, *el-İtḳān*, 2: 357.

93 Borg. Ar. 64 (135[a]).

Sıra No	Sûrenin Yaygın/Bilinen İsmi	Sûrenin Yazmalarda Yer Alan İsmi
6.	32/es-Secde	*el-Ḫarīr*[96]
7.	34/Sebe	*es-Seyyāḥūn*[97]
8.	35/Fâtır	*el-Melāʾike*[98]; *el-melīke*[99]
9.	40/el-Mü'min	*Ġafir*[100]; *eṭ-ṭavl*[101]
10.	41/Fussilet	*Secde*[102]
11.	42/eş-Şûrâ	*ʿayn sīn ḳāf*[103]; *ḥā mīm ʿayn sīn ḳāf*[104]
12.	45/el-Câsiye	*eş-Şerīʿa*[105]
13.	47/Muhammed	*Ḳital*[106]
14.	58/el-Mücâdele	*Cādele*[107]; *ḳad semiʿa*[108]
15.	60/el-Mümtehine	*el-İmtiḥān*[109]; *el-mevedde*[110]
16.	63/el-Münâfikun	*Munāfiḳīn*[111]

94 Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 206 (136[a]); Vat. Ar. 389 (95[b]); Vat. Ar. 598 (142[a]); Vat. Ar. 884 (227[b]); Vat. Ar. 931 (142[a]); Vat. Ar. 935 (189[b]); Vat. Ar. 1050 (215[b]); Vat. Ar. 1588 (161[b]). Süyûtî, *el-İtḳān*, 2: 359.

95 Barb. Or. 72 (138[b]).

96 Borg. Ar. 61 (178[a]).

97 Barb. Or. 90 (271[b]).

98 Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 389 (134[b]); Vat. Ar. 884 (363[a]); Vat. Ar. 931 (218[a]); Vat. Ar. 1484 (242[b]); Vat. Ar. 1588 (249[a]); Vat. Ar. 1616 (235[a]); Barb. Or. 91 (187[b]); Borg. Ar. 879 (288[a]). Süyûtî, *el-İtḳān*, 2: 361.

99 Vat. Ar. 1502 (249[a]).

100 Vat. Ar. 934 (227[a]); Vat. Ar. 1484 (262[a]); Vat. Ar. 1597 (189[b]). Süyûtî, *el-İtḳān*, 2: 362.

101 Vat. Ar. 1502 (269[b]); Vat. Ar. 1616 (253[a]). Süyûtî, *el-İtḳān*, 2: 362.

102 Vat. Ar. 389 (156[b]); Vat. Ar. 1484 (267?); Vat. Ar.1588 (271[b]); Vat. Ar. 1591 (207[b]); Vat. Ar. 1616 (257[b]); Barb. Or. 96 (205[a]). Süyûtî, *el-İtḳān*, 2: 362.

103 Vat. Ar. 1591 (311[b]). Sehâvî, *Cemâlu'l-ḳurrâʾ ve kemâlu'l-iḳrâʾ*, thk. ʿAlî Ḥuseyn el-Bevvâb (Mekke: Mektebetu't-Turâṣ, 1987), 1: 37.

104 Barb. Or. 71 (242[b]).

105 Borg. Ar. 64 (269[a]). Süyûtî, *el-İtḳān*, 2: 362.

106 Vat. Ar. 230 (259[a]); Vat. Ar. 1484 (284[b]); Vat. Ar. 1588 (287[b]). Süyûtî, *el-İtḳān*, 2: 362.

107 Vat. Ar. 231 (351[b]).

108 Vat. Ar. 890 (85[a]).

109 Vat. Ar. 934 (262[b]); Vat. Ar. 935 (380[b]). Süyûtî, *el-İtḳān*, 2: 363.

110 Borg. Ar. 61 (234[b]). Sehâvî, *Cemâlu'l-ḳurrâʾ*, 1: 37;Süyûtî, *el-İtḳān*, 2: 363.

111 Barb. Or. 128 (216[b]).

Sıra No	Sûrenin Yaygın/Bilinen İsmi	Sûrenin Yazmalarda Yer Alan İsmi
17.	68/el-Kalem	*Nūn*[112]; *nūn ve ḳalem*[113]; *nūn ve'l-ḳalem*[114]
18.	70/el-Meâric	*Seʾele*[115]; *seʾele sāʾilun*[116]
19.	76/el-İnsân	*ed-Dehr*[117]; *dehr*[118]; *hel etā*[119]; [*hel etā*] *ʿalā*[120]; *selāsilā*[121]
20.	77/el-Mürselât	*el-ʿUrf*[122]
21.	78/en-Nebe	*Yetesāʾelūn*[123]
22.	80/Abese	*el-Aʿmā*[124]
23.	81/et-Tekvîr	*Kuvvirat*[125]; *el-kuvvirat*[126]; *el-ʿişār*[127]; *iẕa'ş-şemsu kuvvirat*[128]
24.	82/el-İnfitâr	*İnfeṭerat*[129]; *el-feṭerat*[130]
25.	83/el-Mutaffifîn	*Taṭfif*[131]; *et-taṭfif*[132]; *el-ebrār*[133]

---

112 Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 231 (366[b]); Vat. Ar. 711 (253[a]); Vat. Ar. 939 (134[a]); Barb. Or. 91 (243[a]); Barb. Or. 128 (220[b]). Sehâvî, *Cemâlu'l-ḳurrâʾ*, 1: 38.

113 Vat. Ar. 206 (276[b]).

114 Vat. Ar. 934 (269[b]); Barb. Or. 71 (286[a]).

115 Vat. Ar. 209 (31[a]); Vat. Ar. 884 (482[b]). Süyûtî, *el-İtḳān*, 2: 366.

116 Vat. Ar. 230 (294[b]); Vat. Ar. 934 (271[a]).

117 Vat. Ar. 195 (194[b]); Vat. Ar. 206 (284[b]); Vat. Ar. 224 (25[b]); Vat. Ar. 598 (298[a]); Vat. Ar. 710 (163[a]); Vat. Ar. 1588 (326[a]); Vat. Ar. 1616 (315[a]); Barb. Or. 91 (249[b]); Barb. Or. 96 (266[a]); Borg. Ar. 61 (247[a]); Borg. Ar. 879 (386[b]); Ross. 869 (299[b]).

118 Vat. Ar. 711 (262[a]).

119 Vat. Ar. 934 (275[b]).

120 Barb. Or. 71 (294[a]).

121 Vat. Ar. 890 (107[b]).

122 Vat. Ar. 890 (108[b]).

123 Barb. Or. 16 (47[b]).

124 Vat. Ar. 195 (197[a]); Barb. Or. 71 (297[b]); Borg. Ar. 61 (250[b]); Ross. 869 (304[a]).

125 Vat. Ar. 204 (259[b]); Vat. Ar. 931 (296[a]); Vat. Ar. 1502 (345[b]); Barb. Or. 71 (298[a]).

126 Vat. Ar. 206 (288[b]); Vat. Ar. 227 (35[a]); Vat. Ar. 231 (382[a]); Vat. Ar. 1616 (319[b]).

127 Vat. Ar. 711 (266[b]).

128 Vat. Ar. 1484 (334[b]). Sehâvî, *Cemâlu'l-ḳurrâʾ*, 1: 38.

129 Vat. Ar. 204 (259[b]); Vat. Ar. 206 (289[a]); Vat. Ar. 931 (296[b]). Sehâvî, *Cemâlu'l-ḳurrâʾ*, 1: 38.

130 Vat. Ar. 1616 (320[b]).

131 Vat. Ar. 209 (47[b]).

132 Vat. Ar. 931 (297[a]); Vat. Ar. 1588 (331[a]); Borg. Ar. 61 (252[a]); Ross. 869 (305[b]). Sehâvî, *Cemâlu'l-ḳurrâʾ*, 1: 38.

Sıra No	Sûrenin Yaygın/Bilinen İsmi	Sûrenin Yazmalarda Yer Alan İsmi
26.	84/el-İnşikâk	*İnşeḳḳat*[134]
27.	87/el-A'lâ	*Sebbiḥ*[135]
28.	91/eş-Şems	*eş-Şems ve ḍuḥāha*[136]; *ve'l-leyli iẕā yaġşā*[137]
29.	92/el-Leyl	*İẕā yaġşā*[138]
30.	94/el-İnşirâh	*Elem neşraḥ*[139]; *neşraḥ*[140]; *şerḥ*[141]
31.	96/el-Alak	*İḳra'*[142]; *el-ḳalem*[143]; *iḳra' b'ismi rabbike*[144]
32.	98/el-Beyyine	*el-Ḳayyime*[145]; *lem yekun*[146]; *el-ḳıyame*[147]; *ḳayyime*[148]
33.	99/ez-Zilzâl	*ez-Zulzilet*[149]; *iẕā zulzilet*[150]; *zulzilet*[151]; *ez-zelzele*[152]
34.	102/et-Tekâsür	*el-Hākum*[153]; *el-meḳābir*[154]; *el-ḳabr*[155]

133 Vat. Ar. 890 (112ª).

134 Vat. Ar. 204 (261ª); Vat. Ar. 206 (290ª); Vat. Ar. 1616 (321ᵇ). Sehâvî, *Cemâlu'l-ḳurrâ'*, 1: 38.

135 Vat. Ar. 934 (281ª); Vat. Ar. 1484 (338ª).

136 Vat. Ar. 710 (169ᵇ).

137 Vat. Ar. 934 (282ᵇ).

138 Vat. Ar. 206 (293ª).

139 Vat. Ar. 204 (264ᵇ); Vat. Ar. 230 (311ᵇ); Vat. Ar. 231 (389ᵇ); Vat. Ar. 598 (307ᵇ); Vat. Ar. 709 (412ª); Vat. Ar. 935 (417ᵇ); Vat. Ar. 1484 (342ª); Vat. Ar. 1502 (352ᵇ); Vat. Ar. 1588 (335ª); Vat. Ar. 1597 (244ᵇ); Barb. Or. 72 (297ᵇ); Barb. Or. 96 (276ª); Ross. 869 (309ᵇ).

140 Vat. Ar. 206 (294ª).

141 Vat. Ar. 223 (19ª).

142 Vat. Ar. 206 (294ᵇ); Barb. Or. 72 (298ª). Sehâvî, *Cemâlu'l-ḳurrâ'*, 1: 38.

143 Vat. Ar. 231 (390ª); Vat. Ar. 1484 (342ᵇ); Barb. Or. 96 (276ᵇ); Barb. Or. 128 (234ᵇ); Ross. 869 (310ª). Sehâvî, *Cemālu'l-ḳurrā'*, 1: 38.

144 Vat. Ar. 934 (283ᵇ)

145 Vat. Ar. 195 (201ᵇ);

146 Vat. Ar. 204 (265ᵇ); Vat. Ar. 230 (312ᵇ); Vat. Ar. 934 (284ª); Vat. Ar. 1502 (353ᵇ); Barb. Or. 96 (277ª). Süyûtî, *el-İtḳān*, 2: 366.

147 Vat. Ar. 224 (43ᵇ).

148 Vat. Ar. 598 (308ᵇ); Vat. Ar. 710 (171ª); Vat. Ar. 935 (419ª). Süyûtî, *el-İtḳān*, 2: 366.

149 Vat. Ar. 204 (?).

150 Vat. Ar. 598 (309ª).

151 Vat. Ar. 1616 (328ª); Ross. 869 (311ª). Sehâvî, *Cemâlu'l-ḳurrâ'*, 1: 38.

152 Borg. Ar. 64 (326ᵇ). Sehâvî, *Cemâlu'l-ḳurrâ'*, 1: 38.

153 Vat. Ar. 934 (284ᵇ). Sehâvî, *Cemâlu'l-ḳurrâ'*, 1: 38.

Sıra No	Sûrenin Yaygın/Bilinen İsmi	Sûrenin Yazmalarda Yer Alan İsmi
35.	104/el-Hümeze	*Lumeze*[156]
36.	107/el-Mâûn	*ed-Dīn*[157]; *miskīn*[158]
37.	110/en-Nasr	*el-Feth̩*[159]
38.	111/Tebbet	*Leheb*[160]; *mesed*[161]; *el-ḥaṭab*[162]; *Ebī Leheb*[163]
39.	112/el-İhlâs	*Tevḥīd*[164]

Sûrelerin isimlerinin tevkîfî olduğu kabul edilmekle birlikte tefsir, *'ulûmu'l-Kur'ân* ve hadis kaynaklarında yer alan rivayetlerde birden fazla ismi olan sûreler olduğu görülmektedir. İncelediğimiz elyazmalarında 39 sûre farklı isimlerle yer almıştır. Ayrıca başlıklarda sûrenin farklı isimleri de zikredilmiştir. Örneğin Fussilet Sûresi'nin ismi, Vat. Ar. 1588'de (XI-XII/XVII-XVIII. yy.) *Sûretu's-Secde* olarak yazılmış; devamında "و تسمى بفصلت و حم تنزيل" ifadesi başlıkta yer almaktadır.[165]

Yukarıdaki tabloda bulunan farklı sûre isimlerine dair şu değerlendirmeler yapılabilir: Süyûtî'nin (ö. 911/1505) "yirmiden fazla ismi olduğuna rastladığını"[166] söylediği Fâtiha Sûresi, sadece bir kez *ummu'l-Ḳurʾān* olarak kaydedilmiştir.

Kaynaklarda İbrâhîm Sûresi'nin isimleri arasında *el-ḫalīl* yer almamaktadır. Bu kelime İbrâhîm Sûresi'nde de geçmemektedir. Kur'ân'da *el-ḫalīl* kelimesi, Hz. İbrâhim'in bir sıfatı olarak en-Nisâ Sûresi 125'inci âyette (وَاتَّخَذَ اللّٰهُ اِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا)

154 Vat. Ar. 223 (23b).

155 Vat. Ar. 890 (120a).

156 Vat. Ar. 204 (267a); Vat. Ar. 709 (415a).

157 Vat. Ar. 206 (296b); Vat. Ar. 1597 (247a); Barb. Or. 28 (307b); Barb. Or. 71 (306b); Barb. Or. 96 (278b); Borg. Ar. 64 (328a). Süyûtî, *el-İtḳān*, 2: 367.

158 Borg. Ar. 61 (258b).

159 Ross. 869 (312b).

160 Vat. Ar. 202 (77a); Barb. Or. 72 (298b).

161 Vat. Ar. 204 (268a); Vat. Ar. 230 (315a); Borg. Ar. 64 (329a). Süyûtî, *el-İtḳān*, 2: 367.

162 Vat. Ar. 709 (416b).

163 Vat. Ar. 931 (305a).

164 Vat. Ar. 890 (121a); Ross. 869 (312b).

165 Vat. Ar. 1588 (271b).

166 Süyûtî, *el-İtḳān*, 2: 349.

bulunmaktadır. Allah'ın Hz. İbrâhim'i "dost" edindiğini açıklayan bu âyete dayanarak sûre bu isimle yazılmış olabilir.

Borg. Ar. 61'de (XI/XVII. yy.) es-Secde Sûresi, *sûretu'l-ḫarīr* olarak sûre başlığında yer almaktadır.[167] Bu isim, es-Secde Sûresi'nin tevkîfî veya ictihadî isimleri arasında bulunmamaktadır. Sûrenin 15'inci âyetinde geçen "خَرُّوا سُجَّدًا (secdeye kapanırlar)" ifadesindeki "*ḫarra*" fiilinin masdarı, sûrenin ismi olarak yazılmıştır.

Barb. Or. 90'da (X/XVI. yy.) Sebe Sûresi'nin ismi *es-seyyāḥūn* şeklinde kaydedilmiştir. Bu kelime sûrenin ismi olarak kaynaklarda yer almamaktadır. Sûrenin 18'inci âyetinde, Sebe halkına "gece-gündüz güven içinde seyahat etmeleri (وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيَ وَأَيَّامًا آمِنِينَ)" buyurulmakta, 19'uncu âyetinde ise halkın "Rabbimiz, konak yerlerimizin arasını uzaklaştır (فَقَالُوا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا)" dedikleri belirtilmektedir. Sûre, bu âyetlere dayanılarak bu şekilde isimlendirilmiş olabilir.

el-Mücâdele Sûresi'nin ismi, birinci âyette geçen *tucādilu* (fiil-i muzâri) fiilinin mâzî formu olan *cādele* ile yazılmıştır. Bu kullanım kaynaklarda tespit edilememiştir.

el-Münâfikun Sûresi'nin birinci âyetinde, hem *el-munāfiḳūn* (merfu') hem de *el-munāfiḳīn* (mansûb) kelimeleri geçmektedir. Sûrenin ismi, âyette geçen ikinci kullanıma göre yazılmıştır.

et-Tekvîr Sûresi'nin isimlerinden biri *el-ʿişār* (dişi develer), kaynaklarda sûrenin adı olarak tespit edilememiştir. Kur'ân'da bir kez geçen bu kelime, sûrenin dördüncü âyetinde yer almaktadır: "وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ".

eş-Şems Sûresi'nin isimlerinden biri *ve'l-leyli iẕā yaġşā* sûrenin dördüncü âyetidir ve kaynaklarda bu kullanım bulunamamıştır. El-Hümeze Sûresi'nin *lumeze* ve el-Mâûn Sûresi'nin *miskīn*; el-İsrâ Sûresi'nin *esrā*, et-Tekasür Sûresi'nin *el-meḳābir* ve *el-ḳabr*; el-İnsan Sûresi'nin dördüncü âyetinde geçen *selāsilā* ve el-Mutaffifîn Sûresi'nin 18 ve 22'nci âyetlerinde bulunan *el-ebrār* şeklinde isimlendirilmesi de klasik kaynaklarda tespit edilememiştir.

3. KUR'ÂN ELYAZMALARINDA BULUNAN MEKKÎ-MEDENÎ BİLGİSİ

İncelediğimiz Kur'ân elyazmalarının sûre başlıklarında, sûrelerin Mekkî veya Medenî olduğuna dair açıklamalar bulunmaktadır. Ancak her bir elyazma-

167 Yazmada sehven "الحرير" yazılmıştır.

sında bu özellik bulunmamaktadır. Başlıklarında Mekkî-Medenî bilgisi yer alan nüshalarda ise her sûrede bu bilginin yer almadığı yazmalar söz konusudur. Diğer taraftan çok ayrıntılı Mekkî-Medenî bilgisi yer alan nüshalar da mevcuttur. Nüshalarda yer alan farklı belirlemeler aşağıdaki tabloda sunulmuştur:

Sûre Adı	Elyazmalarının Sûre Başlıklarında Bulunan Mekkî-Medenî Bilgisi	
1/el-Fâtiha	Mekkî[168]	Medenî[169]
2/el-Bakara	Mekkî[170]	Medenî[171]
3/Âl-i İmrân	Mekkî[172]	Medenî[173]
4/en-Nisâ	Mekkî[174]	Medenî[175]
5/el-Mâide	Mekkî[176]	Medenî[177]
6/el-En‘âm	Mekkî[178]	-
7/el-A‘râf	Mekkî[179]	Medenî[180]

---

168 Vat. Ar. 195 (1^b); Vat. Ar. 206 (1^b); Vat. Ar. 207 (318^b); Vat. Ar. 207 (60^b); Vat. Ar. 221 (1^b); Vat. Ar. 931 (1^b); Vat. Ar. 935 (1^b); Vat. Ar. 1502 (2^b); Barb. Or. 91 (1^b); Borg. Ar. 263 (1^b).

169 Vat. Ar. 195 (1^b); Vat. Ar. 203 (1^b); Vat. Ar. 1502 (2^b).

170 Vat. Ar. 195 (1^b); Vat. Ar. 598 (2^a); Vat. Ar. 935 (2^a); Vat. Ar. 939 (1^a).

171 Vat. Ar. 931 (2^a); Vat. Ar. 1502 (3^a); Vat. Ar. 1616 (2^a); Borg. Ar. 263 (2^a); Borg. Ar. 879 (2^b).

172 Vat. Ar. 935 (34^a); Vat. Ar. 1591 (26^b); Vat. Ar. 1597 (35^a); Barb. Or. 91 (22^a); Borg. Ar. 263 (30^a).

173 Vat. Ar. 195 (16^a); Vat. Ar. 203 (19^b); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 230 (27^a); Vat. Ar. 231 (32^a); Vat. Ar. 895 (15^a); Vat. Ar. 931 (26^a); Vat. Ar. 934 (27^b); Vat. Ar. 939 (12^a); Vat. Ar. 1484 (27^a); Vat. Ar. 1502 (28^b); Vat. Ar. 1588 (30^a); Vat. Ar. 1616 (27^b); Barb. Or. 71 (25^b); Barb. Or. 128 (19^a); Borg. Ar. 61 (21^a); Borg. Ar. 64 (27^a); Borg. Ar. 879 (33^a).

174 Barb. Or. 91 (33^b).

175 Vat. Ar. 202 (12^b); Vat. Ar. 203 (30^a); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 230 (41^b); Vat. Ar. 231 (49^b); Vat. Ar. 389 (26^a); Vat. Ar. 895 (36^b); Vat. Ar. 931 (39^a); Vat. Ar. 934 (42^b); Vat. Ar. 939 (18^a); Vat. Ar. 1484 (42^a); Vat. Ar. 1502 (42^b); Vat. Ar. 1588 (45^b); Vat. Ar. 1616 (41^b); Barb. Or. 71 (39^b); Barb. Or. 96 (26^b).

176 Vat. Ar. 202 (17^a); Barb. Or. 91 (46^a).

177 Vat. Ar. 195 (33^b); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 230 (56^b); Vat. Ar. 231 (68^b); Vat. Ar. 389 (39^b); Vat. Ar. 895 (59^a); Vat. Ar. 931 (54^a); Vat. Ar. 934 (57^b); Vat. Ar. 939 (25^b); Vat. Ar. 1484 (58^a); Vat. Ar. 1502 (58^b); Vat. Ar. 1588 (62^a); Vat. Ar. 1597 (54^b); Vat. Ar. 1616 (57^b); Borg. Ar. 61 (45^a); Borg. Ar. 64 (26^b).

178 Vat. Ar. 195 (41^a); Vat. Ar. 202 (21^a); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 231 (83^a); Vat. Ar. 931 (65^a); Vat. Ar. 934 (68^b); Vat. Ar. 939 (31^a); Vat. Ar. 1484 (69^b); Vat. Ar. 1502 (69^b); Vat. Ar. 1588 (74^b); Vat. Ar. 1616 (69^b); Barb. Or. 71 (66^a); Barb. Or. 91 (55^a); Barb. Or. 128 (49^b); Borg. Ar. 61 (54^a); Borg. Ar. 64 (68^a).

179 Vat. Ar. 195 (48^b); Vat. Ar. 202 (24^b); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 230 (78^b); Vat. Ar. 231 (98^a); Vat. Ar. 931 (76^a); Vat. Ar. 934 (80^b); Vat. Ar. 939 (37^a); Vat. Ar. 1502 (83^a); Vat. Ar. 1588 (87^b); Vat. Ar. 1597 (70^b); Vat. Ar. 1616 (82^b); Barb. Or. 71 (78^a); Barb. Or. 91 (65^a); Barb. Or. 128 (58^a); Borg. Ar. 64 (80^a).

Sûre Adı	Elyazmalarının Sûre Başlıklarında Bulunan Mekkî-Medenî Bilgisi	
8/el-Enfâl	Mekkî[181]	Medenî[182]
9/et-Tevbe	Mekkî[183]	Medenî[184]
10/Yûnus	Mekkî[185]	Medenî[186]
11/Hûd	Mekkî[187]	Medenî[188]
12/Yûsuf	Mekkî[189]	-
13/er-Ra'd	Mekkî[190]	Medenî[191]
14/İbrâhîm	Mekkî[192]	-

180 Vat. Ar. 1588 (87[b]).

181 Vat. Ar. 231 (115[a]); Vat. Ar. 1588 (102[b]); Barb. Or. 91 (76[a]).

182 Vat. Ar. 195 (57[b]); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 230 (92[a]); Vat. Ar. 389 (53[b]); Vat. Ar. 931 (89[b]); Vat. Ar. 934 (94[a]); Vat. Ar. 939 (43[b]); Vat. Ar. 1484 (98[b]); Vat. Ar. 1502 (97[b]); Vat. Ar. 1588 (102[b]); Vat. Ar. 1597 (80[b]); Vat. Ar. 1616 (97[a]); Barb. Or. 71 (92[a]); Borg. Ar. 61 (75[b]); Borg. Ar. 64 (93[b]).

183 Vat. Ar. 231 (121[a]); Vat. Ar. 1588 (108[a]); Barb. Or. 91 (80[a]).

184 Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 230 (96[b]); Vat. Ar. 389 (58[b]); Vat. Ar. 931 (94[b]); Vat. Ar. 934 (99[a]); Vat. Ar. 939 (46[a]); Vat. Ar. 1484 (104[a]); Vat. Ar. 1502 (103[a]); Vat. Ar. 1597 (84[a]); Vat. Ar. 1616 (102[b]); Barb. Or. 71 (96[b]); Barb. Or. 96 (76[b]); Barb. Or. 128 (72[a]); Borg. Ar. 64 (99[a]); Borg. Ar. 879 (124[a]).

185 Vat. Ar. 195 (68[a]); Vat. Ar. 931 (104[b]); Vat. Ar. 934 (148[b]); Vat. Ar. 939 (51[a]); Vat. Ar. 1484 (115[a]); Vat. Ar. 1502 (114[a]); Vat. Ar. 1588 (118[b]); Vat. Ar. 1597 (91[b]); Vat. Ar. 1616 (113[b]); Barb. Or. 71 (106[a]); Barb. Or. 91 (88[b]); Borg. Ar. 64 (109[b]); Borg. Ar. 879 (137[b]).

186 Vat. Ar. 230 (106[b]).

187 Vat. Ar. 195 (72[b]); Vat. Ar. 202 (33[a]); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 231 (142[a]); Vat. Ar. 389 (65[a]); Vat. Ar. 895 (143[a]); Vat. Ar. 931 (111[b]); Vat. Ar. 934 (106[b]); Vat. Ar. 939 (54[b]); Vat. Ar. 1050 (168[a]); Vat. Ar. 1484 (123[a]); Vat. Ar. 1502 (121[b]); Vat. Ar. 1588 (126[b]); Vat. Ar. 1597 (96[b]); Vat. Ar. 1616 (121[a]); Barb. Or. 71 (113[a]).

188 Vat. Ar. 1588 (126[b]).

189 Vat. Ar. 195 (77[b]); Vat. Ar. 202 (35[b]); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 231 (151[b]); Vat. Ar. 895 (152[b]); Vat. Ar. 931 (118[b]); Vat. Ar. 934 (113[a]); Vat. Ar. 939 (58[a]); Vat. Ar. 1050 (179[a]); Vat. Ar. 1484 (131[b]); Vat. Ar. 1502 (130[a]); Vat. Ar. 1588 (134?); Vat. Ar. 1597 (102[a]); Vat. Ar. 1616 (122[b]); Barb. Or. 71 (120[a]); Borg. Ar. 64 (124[b]).

190 Vat. Ar. 195 (82[b]); Vat. Ar. 202 (38[b]); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 230 (126[b]); Vat. Ar. 231 (159[b]); Vat. Ar. 389 (69[b]); Vat. Ar. 934 (119[b]); Vat. Ar. 939 (61[a]); Vat. Ar. 1050 (189[b]); Vat. Ar. 1484 (139[a]); Vat. Ar. 1502 (138[a]); Vat. Ar. 1588 (142[b]); Barb. Or. 71 (126[b]); Barb. Or. 91 (107[a]).

191 Vat. Ar. 598 (125[a]); Vat. Ar. 709 (168[a]); Vat. Ar. 895 (161[a]); Vat. Ar. 931 (125[b]); Vat. Ar. 1597 (107[a]); Vat. Ar. 1616 (136[a]); Borg. Ar. 64 (131[b]).

192 Vat. Ar. 195 (84[b]); Vat. Ar. 202 (39[a]); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 231 (163[b]); Vat. Ar. 389 (72[b]); Vat. Ar. 931 (128[b]); Vat. Ar. 934 (112[b]); Vat. Ar. 939 (63[a]); Vat. Ar. 1050 (194[b]); Vat. Ar. 1484 (143[a]); Vat. Ar. 1502

Sûre Adı	Elyazmalarının Sûre Başlıklarında Bulunan Mekkî-Medenî Bilgisi	
15/el-Hicr	Mekkî[193]	Medenî[194]
16/en-Nahl	Mekkî[195]	Medenî[196]
17/el-İsrâ	Mekkî[197]	Medenî[198]
18/el-Kehf	Mekkî[199]	-
19/Meryem	Mekkî[200]	-
20/Tâhâ	Mekkî[201]	Medenî[202]
21/el-Enbiyâ	Mekkî[203]	Medenî[204]

(142^b); Vat. Ar. 1588 (146^b); Vat. Ar. 1597 (109^b); Vat. Ar. 1616 (139^b); Barb. Or. 71 (130^a); Borg. Ar. 64 (135^a).

193 Vat. Ar. 195 (87^a); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 230 (133^a); Vat. Ar. 231 (167^b); Vat. Ar. 389 (76^b); Vat. Ar. 931 (132^a); Vat. Ar. 934 (126^a); Vat. Ar. 939 (65^a); Vat. Ar. 1050 (199^b); Vat. Ar. 1484 (146^b); Vat. Ar. 1502 (145^b); Vat. Ar. 1588 (150^a); Vat. Ar. 1597 (112^a); Vat. Ar. 1616 (142^b); Barb. Or. 71 (133^a); Barb. Or. 91 (112^b); Barb. Or. 96 (118^b); Borg. Ar. 64 (138^b); Borg. Ar. 879 (173^b); Ross. 869 (135^a).

194 Vat. Ar. 1588 (150^a).

195 Vat. Ar. 195 (88^b); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 231 (171^a); Vat. Ar. 389 (78^b); Vat. Ar. 895 (174^b); Vat. Ar. 931 (134^b); Vat. Ar. 934 (128^a); Vat. Ar. 939 (66^a); Vat. Ar. 1050 (204^a); Vat. Ar. 1484 (150^a); Vat. Ar. 1502 (149^a); Vat. Ar. 1588 (153^a); Vat. Ar. 1597 (114^a); Vat. Ar. 1616 (145^b); Barb. Or. 71 (135^b); Barb. Or. 91 (115^a); Barb. Or. 128 (102^b).

196 Vat. Ar. 1588 (153^a).

197 Vat. Ar. 195 (93^a); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 931 (142^a); Vat. Ar. 934 (135^a); Vat. Ar. 939 (70^a); Vat. Ar. 1050 (215^b); Vat. Ar. 1484 (158^a); Vat. Ar. 1502 (157^b); Vat. Ar. 1588 (161^b); Vat. Ar. 1597 (119^b).

198 Vat. Ar. 1588 (161^b).

199 Vat. Ar. 195 (97^a); Vat. Ar. 202 (44^a); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 231 (188^a); Vat. Ar. 389 (92^a); Vat. Ar. 931 (147^b); Vat. Ar. 934 (150^b); Vat. Ar. 1050 (226^a); Vat. Ar. 1484 (165^a); Vat. Ar. 1502 (164^b); Vat. Ar. 1588 (169^a); Vat. Ar. 1597 (124^a); Vat. Ar. 1616 (159^b); Barb. Or. 91 (125^b); Barb. Or. 128 (112^b); Borg. Ar. 64 (156^a).

200 Vat. Ar. 195 (101^a); Vat. Ar. 202 (46^b); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 231 (195^b); Vat. Ar. 389 (98^a); Vat. Ar. 931 (153^b); Vat. Ar. 934 (156^b); Vat. Ar. 1484 (171^a); Vat. Ar. 1502 (171^b); Vat. Ar. 1588 (176?); Vat. Ar. 1597 (128^b); Vat. Ar. 1616 (166^a); Barb. Or. 71 (154^a); Barb. Or. 96 (133^b).

201 Vat. Ar. 195 (104^a); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 231 (200^b); Vat. Ar. 389 (102^a); Vat. Ar. 931 (157^a); Vat. Ar. 934 (160^a); Vat. Ar. 939 (77^a); Vat. Ar. 1050 (242^b); Vat. Ar. 1484 (175^a); Vat. Ar. 1502 (175^b); Vat. Ar. 1588 (180^a); Vat. Ar. 1597 (131^b); Vat. Ar. 1616 (169^b); Barb. Or. 71 (157^b); Borg. Ar. 64 (166^b).

202 Vat. Ar. 598 (159^a).

203 Vat. Ar. 195 (107^b); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 230 (162^b); Vat. Ar. 231 (207^a); Vat. Ar. 389 (107^a); Vat. Ar. 884 (264^a); Vat. Ar. 931 (162^a); Vat. Ar. 934 (164?); Vat. Ar. 935 (219?); Vat. Ar. 939 (79^b); Vat. Ar.

Sûre Adı	Elyazmalarının Sûre Başlıklarında Bulunan Mekkî-Medenî Bilgisi	
22/el-Hac	Mekkî[205]	Medenî[206]
23/el-Mü'minûn	Mekkî[207]	Medenî[208]
24/en-Nûr	Mekkî[209]	Medenî[210]
25/el-Furkân	Mekkî[211]	Medenî[212]
26/eş-Şuarâ	Mekkî[213]	-
27/en-Neml	Mekkî[214]	-
28/el-Kasas	Mekkî[215]	-

1484 (181[a]); Vat. Ar. 1502 (181[b]); Vat. Ar. 1588 (186[a]); Vat. Ar. 1597 (135[a]); Vat. Ar. 1616 (175[a]); Barb. Or. 71 (162[b]); Barb. Or. 91 (137[b]); Barb. Or. 96 (142[b]); Borg. Ar. 61 (139[a]).

204 Vat. Ar. 598 (164[a]); Vat. Ar. 1588 (186[a]).

205 Vat. Ar. 195 (110[b]); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 709 (225[a]); Vat. Ar. 711 (117[a]); Vat. Ar. 934 (168[b]); Vat. Ar. 939 (81[b]); Vat. Ar. 1050 (257[b]); Vat. Ar. 1502 (187[b]); Vat. Ar. 1597 (138[b]); Vat. Ar. 1616 (180[a]); Barb. Or. 71 (167[a]); Barb. Or. 91 (141[b]); Borg. Ar. 64 (177[a]); Borg. Ar. 879 (220[b]).

206 Vat. Ar. 203 (126[a]); Vat. Ar. 231 (213[b]); Vat. Ar. 598 (169[a]); Vat. Ar. 710 (89[a]); Vat. Ar. 931 (166[b]); Vat. Ar. 1484 (186[a]); Vat. Ar. 1588 (191[b]); Barb. Or. 72 (163[a]).

207 Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 231 (219[b]); Vat. Ar. 931 (171[b]); Vat. Ar. 934 (173[a]); Vat. Ar. 939 (84[a]); Vat. Ar. 1484 (191[a]); Vat. Ar. 1502 (192[b]); Vat. Ar. 1588 (197[a]); Vat. Ar. 1597 (142[a]); Vat. Ar. 1616 (185[a]); Barb. Or. 91 (145[b]); Borg. Ar. 64 (182[b]); Borg. Ar. 879 (226[b]).

208 Vat. Ar. 1588 (197[a]).

209 Vat. Ar. 195 (117[a]); Vat. Ar. 202 (48[a]); Vat. Ar. 231 (224[b]); Vat. Ar. 598 (178[b]); Vat. Ar. 709 (237[a]); Vat. Ar. 1588 (202[a]); Barb. Or. 71 (176[b]); Barb. Or. 91 (149[b]); Borg. Ar. 78 (218[a]).

210 Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 931 (175[b]); Vat. Ar. 934 (176?); Vat. Ar. 939 (85[b]); Vat. Ar. 1050 (270[b]); Vat. Ar. 1484 (195[b]); Vat. Ar. 1502 (197[b]); Vat. Ar. 1588 (202[a]); Vat. Ar. 1597 (145[a]); Vat. Ar. 1616 (189[b]); Barb. Or. 96 (158[a]); Borg. Ar. 64 (187[b]).

211 Vat. Ar. 202 (50[a]); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 931 (180[b]); Vat. Ar. 934 (180[a]); Vat. Ar. 939 (88[a]); Vat. Ar. 1050 (278[b]); Vat. Ar. 1484 (201[b]); Vat. Ar. 1502 (203[b]); Vat. Ar. 1588 (207[b]); Vat. Ar. 1597 (148[b]); Vat. Ar. 1616 (195[a]); Barb. Or. 71 (181[b]); Barb. Or. 91 (153[b]); Borg. Ar. 64 (192[b]); Borg. Ar. 879 (239[a]).

212 Vat. Ar. 195 (120[b]).

213 Vat. Ar. 195 (123[a]); Vat. Ar. 202 (51[b]); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 231 (235[b]); Vat. Ar. 931 (184[a]); Vat. Ar. 934 (183[a]); Vat. Ar. 939 (90[a]); Vat. Ar. 1050 (284[a]); Vat. Ar. 1484 (205[a]); Vat. Ar. 1502 (207[b]); Vat. Ar. 1588 (211[b]); Vat. Ar. 1597 (151[a]); Vat. Ar. 1616 (199[a]).

214 Vat. Ar. 195 (127[a]); Vat. Ar. 202 (53[b]); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 231 (242[b]); Vat. Ar. 389 (115[a]); Vat. Ar. 931 (189[a]); Vat. Ar. 934 (187[b]); Vat. Ar. 939 (92[a]); Vat. Ar. 1050 (291[b]); Vat. Ar. 1484 (211[a]); Vat. Ar. 1502 (214[a]); Vat. Ar. 1588 (217[b]); Vat. Ar. 1597 (155[a]); Vat. Ar. 1616 (204[b]); Barb. Or. 91 (161[b]); Barb. Or. 128 (146[a]); Borg. Ar. 61 (162[a]); Borg. Ar. 64 (202[b]); Borg. Ar. 879 (250[b]).

Sûre Adı	Elyazmalarının Sûre Başlıklarında Bulunan Mekkî-Medenî Bilgisi	
29/el-Ankebût	Mekkî[216]	-
30/er-Rûm	Mekkî[217]	-
31/Lokmân	Mekkî[218]	Medenî[219]
32/es-Secde	Mekkî[220]	-
33/el-Ahzâb	Mekkî[221]	Medenî[222]
34/Sebe’	Mekkî[223]	Medenî[224]

215 Vat. Ar. 195 (130[a]); Vat. Ar. 202 (55[a]); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 231 (248[b]); Vat. Ar. 389 (120[b]); Vat. Ar. 931 (193[b]); Vat. Ar. 934 (191[a]); Vat. Ar. 939 (94[a]); Vat. Ar. 1050 (287[b]); Vat. Ar. 1484 (216[a]); Vat. Ar. 1502 (219[b]); Vat. Ar. 1588 (222[b]); Vat. Ar. 1597 (158[b]); Vat. Ar. 1616 (209[b]); Barb. Or. 71 (184[b]); Barb. Or. 91 (165[b]); Barb. Or. 128 (150[a]); Borg. Ar. 61 (165[b]); Borg. Ar. 64 (207[b]); Borg. Ar. 879 (256[a]).

216 Vat. Ar. 195 (134[a]); Vat. Ar. 202 (57[a]); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 231 (255[b]); Vat. Ar. 389 (126[a]); Vat. Ar. 931 (199[a]); Vat. Ar. 934 (195[b]); Vat. Ar. 939 (96[b]); Vat. Ar. 1484 (222[a]); Vat. Ar. 1502 (226[b]); Vat. Ar. 1588 (228[b]); Vat. Ar. 1597 (162[b]); Vat. Ar. 1616 (215[b]); Barb. Or. 91 (170[a]); Barb. Or. 96 (184[b]); Borg. Ar. 61 (170[a]).

217 Vat. Ar. 195 (137[a]); Vat. Ar. 202 (59[a]); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 231 (260[b]); Vat. Ar. 389 (119[b]); Vat. Ar. 895 (188[b]); Vat. Ar. 931 (203[a]); Vat. Ar. 934 (199[a]); Vat. Ar. 939 (98[b]); Vat. Ar. 1050 (311[a]); Vat. Ar. 1484 (226[a]); Vat. Ar. 1502 (231[a]); Vat. Ar. 1588 (232[b]); Vat. Ar. 1597 (165[b]); Vat. Ar. 1616 (219[b]); Barb. Or. 71 (203[b]); Barb. Or. 91 (173[b]); Barb. Or. 96 (189[a]); Barb. Or. 128 (157[a]); Borg. Ar. 61 (173[b]); Borg. Ar. 64 (217[a]); Borg. Ar. 879 (268[a]).

218 Vat. Ar. 195 (138[a]); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 231 (264[b]); Vat. Ar. 389 (127[a]); Vat. Ar. 931 (206[b]); Vat. Ar. 934 (201[b]); Vat. Ar. 939 (100[a]); Vat. Ar. 1050 (315[a]); Vat. Ar. 1484 (229[b]); Vat. Ar. 1502 (234[b]); Vat. Ar. 1588 (236[a]); Vat. Ar. 1616 (223[a]); Barb. Or. 71 (206[b]); Barb. Or. 96 (192[b]); Borg. Ar. 64 (220[b]); Borg. Ar. 879 (272[b]); Ross. 869 (211[a]).

219 Barb. Or. 91 (176[b]).

220 Vat. Ar. 195 (139[b]); Vat. Ar. 202 (60[a]); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 231 (267[a]); Vat. Ar. 389 (122[a]); Vat. Ar. 931 (208[b]); Vat. Ar. 934 (203[b]); Vat. Ar. 939 (100[b]); Vat. Ar. 1484 (232[a]); Vat. Ar. 1502 (237[a]); Vat. Ar. 1588 (238[b]); Vat. Ar. 1597 (169[a]); Vat. Ar. 1616 (225[a]); Barb. Or. 91 (178[b]); Barb. Or. 128 (161[a]); Borg. Ar. 61 (178[a]); Borg. Ar. 64 (222[b]); Borg. Ar. 879 (275[a]); Ross. 869 (213[a]).

221 Vat. Ar. 598 (213[a]).

222 Vat. Ar. 195 (141[a]); Vat. Ar. 202 (60[b]); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 231 (269[a]); Vat. Ar. 389 (123[a]); Vat. Ar. 931 (209[b]); Vat. Ar. 934 (204[b]); Vat. Ar. 939 (101[b]); Vat. Ar. 1484 (233[b]); Vat. Ar. 1502 (239[a]); Vat. Ar. 1588 (240[a]); Vat. Ar. 1597 (170[b]); Barb. Or. 91 (179[b]); Borg. Ar. 61 (179[a]); Borg. Ar. 879 (277[a]).

223 Vat. Ar. 202 (62[b]); Vat. Ar. 203 (163[a]); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 206 (207[b]); Vat. Ar. 231 (276[a]); Vat. Ar. 389 (131[b]); Vat. Ar. 895 (205[a]); Vat. Ar. 931 (215[a]); Vat. Ar. 934 (209[b]); Vat. Ar. 939 (103[b]); Vat. Ar. 1484 (239[a]); Vat. Ar. 1502 (245[a]); Vat. Ar. 1588 (245[b]); Barb. Or. 96 (193[b]); Barb. Or. 128 (166[b]); Borg. Ar. 61 (183[b]); Borg. Ar. 64 (230[a]).

224 Vat. Ar. 1616 (232[a]); Borg. Ar. 879 (283[b]).

Sûre Adı	Elyazmalarının Sûre Başlıklarında Bulunan Mekkî-Medenî Bilgisi	
35/el-Fâtır	Mekkî[225]	-
36/Yâsîn	Mekkî[226]	-
37/es-Sâffât	Mekkî[227]	-
38/Sâd	Mekkî[228]	-
39/ez-Zümer	Mekkî[229]	Medenî[230]
40/el-Mü'min	Mekkî[231]	-
41/Fussilet	Mekkî[232]	-
42/eş-Şûrâ	Mekkî[233]	-

225 Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 231 (280[a]); Vat. Ar. 389 (134[b]); Vat. Ar. 931 (218[a]); Vat. Ar. 934 (212[a]); Vat. Ar. 939 (105[a]); Vat. Ar. 1484 (242[b]); Vat. Ar. 1502 (249[a]); Vat. Ar. 1588 (249[a]); Vat. Ar. 1597 (176[b]); Vat. Ar. 1616 (235[a]); Borg. Ar. 61 (186[a]).

226 Vat. Ar. 202 (64[a]); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 231 (284[a]); Vat. Ar. 389 (137[b]); Vat. Ar. 884 (368[b]); Vat. Ar. 931 (221[a]); Vat. Ar. 934 (214[b]); Vat. Ar. 939 (106[b]); Vat. Ar. 1484 (246[a]); Vat. Ar. 1502 (253[a]); Vat. Ar. 1588 (252[a]); Vat. Ar. 1597 (179[a]); Vat. Ar. 1616 (233[a]); Vat. Ar. 1711 (1[b]); Barb. Or. 16 (29[a]); Barb. Or. 96 (200[b]); Barb. Or. 128 (171[b]); Borg. Ar. 61 (188[b]); Borg. Ar. 64 (236[b]).

227 Vat. Ar. 202 (65[a]); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 231 (287[b]); Vat. Ar. 389 (140[b]); Vat. Ar. 934 (217[a]); Vat. Ar. 939 (107[b]); Vat. Ar. 1484 (249[a]); Vat. Ar. 1502 (256[b]); Vat. Ar. 1588 (255[a]); Vat. Ar. 1616 (241[a]); Vat. Ar. 1711 (4[b]); Barb. Or. 128 (173[b]); Borg. Ar. 64 (239[b]).

228 Vat. Ar. 202 (66[b]); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 206 (220[a]); Vat. Ar. 231 (292[b]); Vat. Ar. 389 (144[b]); Vat. Ar. 500 (147[a]); Vat. Ar. 931 (227[a]); Vat. Ar. 934 (220[a]); Vat. Ar. 939 (109[a]); Vat. Ar. 1484 (254[a]); Vat. Ar. 1502 (261[a]); Vat. Ar. 1591 (290[b]); Vat. Ar. 1597 (183[b]); Vat. Ar. 1616 (245[a]); Vat. Ar. 1711 (9[b]); Barb. Or. 71 (227[b]); Barb. Or. 128 (176[b]); Borg. Ar. 185 (3[a]); Borg. Ar. 879 (300[b]).

229 Vat. Ar. 202 (67[b]); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 231 (296[a]); Vat. Ar. 389 (147[b]); Vat. Ar. 895 (219[b]); Vat. Ar. 931 (230[a]); Vat. Ar. 934 (223[a]); Vat. Ar. 939 (110[a]); Vat. Ar. 1484 (257[a]); Vat. Ar. 1502 (264[b]); Vat. Ar. 1588 (262[a]); Vat. Ar. 1591 (295[b]); Vat. Ar. 1597 (186[a]); Vat. Ar. 1616 (248[a]); Vat. Ar. 1711 (13[b]); Barb. Or. 71 (230[b]); Barb. Or. 91 (198[a]); Barb. Or. 128 (178[b]); Borg. Ar. 64 (247[a]).

230 Vat. Ar. 1588 (262[a]).

231 Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 231 (301[a]); Vat. Ar. 931 (234[b]); Vat. Ar. 934 (227[a]); Vat. Ar. 939 (112[a]); Vat. Ar. 1484 (262[a]); Vat. Ar. 1502 (269[b]); Vat. Ar. 1588 (266[b]); Vat. Ar. 1597 (189[b]); Vat. Ar. 1616 (253[a]); Barb. Or. 91 (201[b]); Borg. Ar. 64 (252[a]).

232 Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 231 (307[b]); Vat. Ar. 389 (156[b]); Vat. Ar. 931 (239[b]); Vat. Ar. 939 (114[a]); Vat. Ar. 1484 (267?); Vat. Ar. 1502 (275[a]); Vat. Ar. 1588 (271[b]); Vat. Ar. 1591 (207[b]); Vat. Ar. 1597 (193[a]); Vat. Ar. 1616 (257[b]); Barb. Or. 96 (205[a]).

Sûre Adı	Elyazmalarının Sûre Başlıklarında Bulunan Mekkî-Medenî Bilgisi	
43/ez-Zuhruf	Mekkî[234]	Medenî[235]
44/ed-Duhân	Mekkî[236]	-
45/el-Câsiye	Mekkî[237]	-
46/el-Ahkaf	Mekkî[238]	-
47/Muhammed	Mekkî[239]	Medenî[240]
48/el-Feth	Mekkî[241]	Medenî[242]
49/el-Hucurât	Mekkî[243]	Medenî[244]
50/Kâf	Mekkî[245]	Medenî[246]

233 Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 231 (311[b]); Vat. Ar. 931 (242[a]); Vat. Ar. 934 (234[a]); Vat. Ar. 939 (115[b]); Vat. Ar. 1484 (270[b]); Vat. Ar. 1502 (278[b]); Vat. Ar. 1588 (275[a]); Vat. Ar. 1597 (195[b]); Vat. Ar. 1616 (261[a]); Barb. Or. 71 (242[b]); Barb. Or. 96 (209[a]); Borg. Ar. 61 (206[a]); Borg. Ar. 879 (320[a]).

234 Vat. Ar. 231 (315[a]); Vat. Ar. 931 (245[b]); Vat. Ar. 934 (237[a]); Vat. Ar. 939 (117[a]); Vat. Ar. 1484 (274[a]); Vat. Ar. 1502 (282[b]); Vat. Ar. 1588 (278[a]); Vat. Ar. 1597 (198[a]); Vat. Ar. 1616 (264[b]); Vat. Ar. 1711 (20[b]); Barb. Or. 71 (246[a]); Barb. Or. 91 (210[b]); Barb. Or. 96 (212[b]); Borg. Ar. 879 (324[b]).

235 Vat. Ar. 204 (?).

236 Vat. Ar. 202 (69[a]); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 231 (319[b]); Vat. Ar. 931 (248[b]); Vat. Ar. 934 (239[b]); Vat. Ar. 939 (118[b]); Vat. Ar. 1484 (278[a]); Vat. Ar. 1502 (287[a]); Vat. Ar. 1588 (282[a]); Vat. Ar. 1597 (200[b]); Vat. Ar. 1616 (268[a]); Vat. Ar. 1711 (24[b]); Barb. Or. 71 (249[a]); Ross. 869 (255[a]).

237 Vat. Ar. 202 (69[b]); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 231 (321[b]); Vat. Ar. 931 (250[a]); Vat. Ar. 934 (241[a]); Vat. Ar. 939 (119[a]); Vat. Ar. 1484 (279[b]); Vat. Ar. 1502 (288[b]); Vat. Ar. 1588 (283[a]); Vat. Ar. 1616 (269[b]); Vat. Ar. 1711 (26[b]); Barb. Or. 71 (250[b]); Barb. Or. 91 (214[b]).

238 Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 231 (324[a]); Vat. Ar. 931 (252[a]); Vat. Ar. 934 (242[b]); Vat. Ar. 939 (120[a]); Vat. Ar. 1484 (282[a]); Vat. Ar. 1502 (291[a]); Vat. Ar. 1597 (203[b]); Vat. Ar. 1616 (272[a]); Vat. Ar. 1711 (28[b]); Barb. Or. 71 (252[b]); Barb. Or. 91 (216[a]); Borg. Ar. 879 (333[a]).

239 Vat. Ar. 231 (327[a]); Vat. Ar. 1616 (274[b]).

240 Vat. Ar. 202 (70[a]); Vat. Ar. 203 (194[a]); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 931 (254[b]); Vat. Ar. 939 (121[a]); Vat. Ar. 1484 (284[b]); Vat. Ar. 1502 (294[a]); Vat. Ar. 1588 (287[b]); Vat. Ar. 1591 (326[b]); Vat. Ar. 1597 (205[b]); Vat. Ar. 1711 (31[b]).

241 Vat. Ar. 1597 (207[a]); Vat. Ar. 1616 (276[b]); Barb. Or. 16 (35[b]); Barb. Or. 71 (257[a]).

242 Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 884 (430[a]); Vat. Ar. 931 (256[b]); Vat. Ar. 939 (122[a]); Vat. Ar. 1484 (287[a]); Vat. Ar. 1502 (296[b]); Vat. Ar. 1588 (290[a]); Barb. Or. 91 (220[a]); Barb. Or. 96 (225[a]); Barb. Or. 128 (199[a]); Borg. Ar. 879 (339[a]); Ross. 869 (263[a]).

243 Vat. Ar. 231 (333[a]); Vat. Ar. 939 (123[a]); Barb. Or. 71 (259[b]).

244 Vat. Ar. 203 (197[b]); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 598 (263[b]); Vat. Ar. 931 (258[b]); Vat. Ar. 934 (248[b]); Vat. Ar. 1484 (289[b]); Vat. Ar. 1502 (299[b]); Vat. Ar. 1588 (292[a]); Vat. Ar. 1597 (209[a]); Vat. Ar. 1616 (279[a]); Vat. Ar. 1711 (35[a]); Barb. Or. 96 (227[b]); Barb. Or. 128 (201[a]); Borg. Ar. 64 (278[b]).

Sûre Adı	Elyazmalarının Sûre Başlıklarında Bulunan Mekkî-Medenî Bilgisi	
51/ez-Zâriyât	Mekkî[247]	Medenî[248]
52/et-Tûr	Mekkî[249]	-
53/en-Necm	Mekkî[250]	-
54/el-Kamer	Mekkî[251]	-
55/er-Rahmân	Mekkî[252]	Medenî[253]
56/el-Vâkıa	Mekkî[254]	Medenî[255]

245 Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 206 (252[b]); Vat. Ar. 231 (334[b]); Vat. Ar. 931 (260[a]); Vat. Ar. 934 (249[b]); Vat. Ar. 939 (123[b]); Vat. Ar. 1484 (291[a]); Vat. Ar. 1502 (301[a]); Vat. Ar. 1588 (293[b]); Vat. Ar. 1597 (210[a]); Vat. Ar. 1616 (280[b]); Vat. Ar. 1711 (37[a]); Barb. Or. 71 (261[a]); Barb. Or. 96 (229[b]); Barb. Or. 128 (202[a]); Borg. Ar. 186 (14[a]).

246 Vat. Ar. 598 (264[b]).

247 Vat. Ar. 203 (199[b]); Vat. Ar. 231 (336[b]); Vat. Ar. 500 (181[a]); Vat. Ar. 931 (261[a]); Vat. Ar. 934 (250[b]); Vat. Ar. 939 (124[a]); Vat. Ar. 1484 (293[a]); Vat. Ar. 1502 (303[a]); Vat. Ar. 1588 (295[a]); Vat. Ar. 1597 (211[b]); Vat. Ar. 1616 (282[a]); Vat. Ar. 1711 (39[a]); Barb. Or. 71 (262[b]); Barb. Or. 96 (231[a]); Borg. Ar. 186 (16[b]); Borg. Ar. 879 (345[b]).

248 Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 598 (266[a]).

249 Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 231 (338[b]); Vat. Ar. 931 (262[a]); Vat. Ar. 934 (252[a]); Vat. Ar. 935 (361[b]); Vat. Ar. 939 (125[a]); Vat. Ar. 1484 (294[b]); Vat. Ar. 1502 (304[b]); Vat. Ar. 1597 (212[b]); Vat. Ar. 1616 (283[b]); Vat. Ar. 1711 (40[b]); Barb. Or. 71 (264[a]); Barb. Or. 96 (232[b]); Barb. Or. 128 (204[a]).

250 Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 231 (340[b]); Vat. Ar. 884 (443[b]); Vat. Ar. 931 (264[a]); Vat. Ar. 934 (253[a]); Vat. Ar. 939 (125[b]); Vat. Ar. 1484 (296[a]); Vat. Ar. 1502 (306[a]); Vat. Ar. 1588 (298[a]); Vat. Ar. 1597 (213[b]); Vat. Ar. 1616 (285[a]); Vat. Ar. 1711 (42[b]); Barb. Or. 71 (265[b]); Barb. Or. 96 (234[a]); Barb. Or. 128 (205[a]); Ross. 869 (271[a]).

251 Vat. Ar. 203 (202[b]); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 231 (342[a]); Vat. Ar. 500 (157[b]); Vat. Ar. 931 (265[a]); Vat. Ar. 934 (254[a]); Vat. Ar. 935 (365[b]); Vat. Ar. 939 (126[a]); Vat. Ar. 1484 (298[a]); Vat. Ar. 1502 (308[a]); Vat. Ar. 1588 (299[b]); Vat. Ar. 1597 (215[a]); Vat. Ar. 1616 (286[b]); Vat. Ar. 1711 (44[a]); Barb. Or. 71 (267[a]); Barb. Or. 96 (235[b]); Borg. Ar. 64 (286[b]).

252 Vat. Ar. 204 (231[b]); Vat. Ar. 207 (1[b]); Vat. Ar. 231 (344[a]); Vat. Ar. 500 (159[a]); Vat. Ar. 710 (145[a]); Vat. Ar. 931 (266[b]); Vat. Ar. 934 (255[b]); Vat. Ar. 939 (126[b]); Vat. Ar. 1484 (299[b]); Vat. Ar. 1502 (309[b]); Vat. Ar. 1588 (301[a]); Vat. Ar. 1597 (216[a]); Vat. Ar. 1616 (288[a]); Vat. Ar. 1711 (46[a]); Barb. Or. 71 (268[b]); Barb. Or. 96 (237[b]).

253 Vat. Ar. 598 (271[b]).

254 Vat. Ar. 203 (205[a]); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 206 (261[a]); Vat. Ar. 207 (3[b]); Vat. Ar. 231 (346[a]); Vat. Ar. 931 (268[a]); Vat. Ar. 934 (256[b]); Vat. Ar. 939 (127[a]); Vat. Ar. 1484 (301[b]); Vat. Ar. 1588 (302[b]); Vat. Ar. 1597 (217[a]); Vat. Ar. 1616 (289[b]); Barb. Or. 16 (41[a]); Barb. Or. 96 (239[a]); Barb. Or. 128 (208[b]).

255 Vat. Ar. 1502 (311[b]).

Sûre Adı	Elyazmalarının Sûre Başlıklarında Bulunan Mekkî-Medenî Bilgisi	
57/el-Hadîd	Mekkî[256]	Medenî[257]
58/el-Mücâdele	Mekkî[258]	Medenî[259]
59/el-Haşr	Mekkî[260]	Medenî[261]
60/el-Mümtehine	Mekkî[262]	Medenî[263]
61/es-Saf	Mekkî[264]	Medenî[265]
62/el-Cum‘a	Mekkî[266]	Medenî[267]
63/el-Münâfikun	Mekkî[268]	Medenî[269]
64/et-Tegâbün	Mekkî[270]	Medenî[271]

256 Vat. Ar. 934 (258^{a}); Barb. Or. 71 (271^{b}).

257 Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 206 (262^{b}); Vat. Ar. 207 (6^{b}); Vat. Ar. 931 (269^{b}); Vat. Ar. 939 (128^{a}); Vat. Ar. 1484 (303^{b}); Vat. Ar. 1502 (313^{b}); Vat. Ar. 1597 (218^{b}); Vat. Ar. 1616 (291^{b}); Vat. Ar. 1711 (50^{a}); Barb. Or. 96 (241^{a}).

258 Vat. Ar. 231 (351^{b}).

259 Vat. Ar. 202 (71^{a}); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 206 (265^{a}); Vat. Ar. 207 (10^{a}); Vat. Ar. 931 (272^{a}); Vat. Ar. 939 (129^{a}); Vat. Ar. 1484 (306^{a}); Vat. Ar. 1502 (316^{b}); Vat. Ar. 1588 (306^{b}); Vat. Ar. 1597 (220^{b}); Vat. Ar. 1616 (294^{a}); Vat. Ar. 1711 (52^{b}); Barb. Or. 96 (243^{b}); Barb. Or. 128 (211^{b}); Borg. Ar. 64 (294^{a}).

260 Vat. Ar. 231 (353^{b}); Vat. Ar. 934 (261^{b}); Borg. Ar. 879 (362^{a}).

261 Vat. Ar. 195 (183^{a}); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 206 (266^{b}); Vat. Ar. 207 (12^{b}); Vat. Ar. 931 (273^{b}); Vat. Ar. 939 (129^{b}); Vat. Ar. 1484 (308^{a}); Vat. Ar. 1502 (318^{b}); Vat. Ar. 1588 (308^{b}); Vat. Ar. 1597 (222^{a}); Vat. Ar. 1616 (296^{a}); Barb. Or. 91 (234^{b}); Barb. Or. 96 (245^{b}); Barb. Or. 128 (213^{a}); Borg. Ar. 64 (296^{a}); Ross. 869 (281^{b}).

262 Vat. Ar. 231 (356^{a}); Vat. Ar. 934 (262^{b}); Vat. Ar. 1597 (223^{b}); Barb. Or. 72 (270^{a}); Barb. Or. 91 (236^{a})

263 Vat. Ar. 202 (72^{a}); Vat. Ar. 204 (240^{a}); Vat. Ar. 206 (268^{b}); Vat. Ar. 207 (15^{a}); Vat. Ar. 931 (275^{a}); Vat. Ar. 939 (130^{b}); Vat. Ar. 1484 (310^{a}); Vat. Ar. 1502 (321^{a}); Barb. Or. 96 (248^{a}); Barb. Or. 128 (214^{a}).

264 Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 231 (358^{a}); Vat. Ar. 934 (264^{a}); Vat. Ar. 939 (131^{a}); Barb. Or. 71 (279^{b}); Barb. Or. 128 (215^{b}).

265 Vat. Ar. 206 (269^{b}); Vat. Ar. 207 (17^{a}); Vat. Ar. 710 (152^{a}); Vat. Ar. 931 (276^{b}); Vat. Ar. 1484 (310^{b}); Vat. Ar. 1502 (322^{b}); Vat. Ar. 1588 (311^{b}); Vat. Ar. 1597 (224^{b}); Vat. Ar. 1616 (299^{a}); Barb. Or. 96 (249^{b}).

266 Vat. Ar. 207 (18^{b}); Vat. Ar. 231 (359^{a}); Vat. Ar. 711 (245^{b}); Vat. Ar. 934 (264^{b}); Barb. Or. 71 (280^{b}).

267 Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 931 (277^{b}); Vat. Ar. 935 (383^{b}); Vat. Ar. 939 (131^{b}); Vat. Ar. 1484 (313^{a}); Vat. Ar. 1502 (323^{b}); Vat. Ar. 1588 (312^{b}); Vat. Ar. 1616 (300^{a}); Barb. Or. 96 (250^{b}); Borg. Ar. 879 (367^{b})

268 Vat. Ar. 203 (213^{a}); Vat. Ar. 231 (360^{a}); Vat. Ar. 711 (246^{a}); Vat. Ar. 1484 (313^{b}).

269 Vat. Ar. 195 (186^{a}); Vat. Ar. 204 (242^{b}); Vat. Ar. 207 (19^{b}); Vat. Ar. 931 (278^{a}); Vat. Ar. 934 (265^{a}); Vat. Ar. 939 (131^{b}); Vat. Ar. 1502 (324^{b}); Vat. Ar. 1597 (225^{b}); Vat. Ar. 1616 (301^{a}); Barb. Or. 96 (251^{b}); Barb. Or. 128 (216^{b}).

Sûre Adı	Elyazmalarının Sûre Başlıklarında Bulunan Mekkî-Medenî Bilgisi	
65/et-Talâk	Mekkî[272]	Medenî[273]
66/et-Tahrîm	Mekkî[274]	Medenî[275]
67/el-Mülk	Mekkî[276]	Medenî[277]
68/el-Kalem	Mekkî[278]	-
69/el-Hâkka	Mekkî[279]	Medenî[280]
70/el-Meâric	Mekkî[281]	Medenî[282]

270 Vat. Ar. 195 (186[b]); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 231 (361[a]); Vat. Ar. 598 (284[b]); Vat. Ar. 710 (153[b]); Vat. Ar. 934 (265[b]); Vat. Ar. 1484 (314[b]); Vat. Ar. 1616 (301[b]); Barb. Or. 71 (281[b]); Barb. Or. 128 (217[a]).

271 Vat. Ar. 202 (72[a]); Vat. Ar. 207 (21[a]); Vat. Ar. 931 (278[b]); Vat. Ar. 935 (385[b]); Vat. Ar. 939 (132[a]); Vat. Ar. 1502 (325[b]); Vat. Ar. 1597 (226[b]); Barb. Or. 96 (252[a]).

272 Vat. Ar. 203 (214[b]); Vat. Ar. 231 (362[a]); Vat. Ar. 598 (285[b]); Vat. Ar. 711 (249[a]); Vat. Ar. 934 (266[b]); Vat. Ar. 1597 (227[a]); Vat. Ar. 1616 (302[b]); Barb. Or. 71 (282[b]).

273 Vat. Ar. 195 (187[a]); Vat. Ar. 202 (72[b]); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 207 (23[a]); Vat. Ar. 931 (279[b]); Vat. Ar. 935 (387[a]); Vat. Ar. 939 (132[b]); Vat. Ar. 1484 (316[a]); Vat. Ar. 1502 (326[b]); Barb. Or. 96 (253[b]).

274 Vat. Ar. 203 (215[b]); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 598 (287[a]); Vat. Ar. 711 (250[b]); Vat. Ar. 934 (267[b]); Barb. Or. 71 (283[b]); Barb. Or. 72 (276[a]); Barb. Or. 91 (241[a]).

275 Vat. Ar. 195 (188[a]); Vat. Ar. 206 (274[a]); Vat. Ar. 207 (24[a]); Vat. Ar. 231 (363[b]); Vat. Ar. 931 (281[a]); Vat. Ar. 935 (388[b]); Vat. Ar. 939 (133[a]); Vat. Ar. 1484 (317[a]); Vat. Ar. 1502 (328[a]); Vat. Ar. 1588 (316[a]); Vat. Ar. 1597 (228[a]); Vat. Ar. 1616 (304[a]); Barb. Or. 96 (254[b]); Ross. 869 (289[a]).

276 Vat. Ar. 203 (216[b]); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 207 (25[b]); Vat. Ar. 224 (1[b]); Vat. Ar. 227 (1[b]); Vat. Ar. 231 (365[a]); Vat. Ar. 931 (282[a]); Vat. Ar. 934 (268[a]); Vat. Ar. 939 (133[b]); Vat. Ar. 1484 (318[b]); Vat. Ar. 1502 (329[a]); Vat. Ar. 1588 (317[a]); Vat. Ar. 1597 (229[a]); Vat. Ar. 1616 (305[a]); Barb. Or. 16 (45[a]); Barb. Or. 71 (284[b]); Borg. Ar. 879 (374[a]).

277 Vat. Ar. 195 (188[b]).

278 Vat. Ar. 195 (189[b]); Vat. Ar. 202 (73[a]); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 206 (276[b]); Vat. Ar. 207 (27[b]); Vat. Ar. 231 (366[b]); Vat. Ar. 931 (283[a]); Vat. Ar. 934 (269[b]); Vat. Ar. 935 (392[a]); Vat. Ar. 939 (134[a]); Vat. Ar. 1484 (320[a]); Vat. Ar. 1502 (330[b]); Vat. Ar. 1588 (318[b]); Vat. Ar. 1597 (230[a]); Vat. Ar. 1616 (306[b]); Barb. Or. 71 (286[a]); Barb. Or. 91 (243[a]); Barb. Or. 128 (220[b]).

279 Vat. Ar. 195 (190[b]); Vat. Ar. 202 (73[b]); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 207 (29[b]); Vat. Ar. 231 (368[a]); Vat. Ar. 931 (284[b]); Vat. Ar. 934 (270[a]); Vat. Ar. 935 (393[b]); Vat. Ar. 939 (135[a]); Vat. Ar. 1484 (321[b]); Vat. Ar. 1502 (332[b]); Vat. Ar. 1597 (231[a]); Vat. Ar. 1616 (308[a]); Barb. Or. 128 (221[b]); Ross. 869 (293[a]).

280 Barb. Or. 91 (244[a]).

281 Vat. Ar. 195 (191[a]); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 206 (279[a]); Vat. Ar. 207 (31[a]); Vat. Ar. 231 (369[b]); Vat. Ar. 931 (286[a]); Vat. Ar. 934 (271[a]); Vat. Ar. 939 (135[b]); Vat. Ar. 1484 (322[b]); Vat. Ar. 1502 (333[b]); Vat. Ar. 1588 (321[a]); Vat. Ar. 1597 (232[a]); Vat. Ar. 1616 (309[a]); Barb. Or. 91 (245[a]).

282 Vat. Ar. 598 (292[a]).

Sûre Adı	Elyazmalarının Sûre Başlıklarında Bulunan Mekkî-Medenî Bilgisi	
71/Nûh	Mekkî[283]	-
72/el-Cin	Mekkî[284]	-
73/el-Müzzemmil	Mekkî[285]	-
74/el-Müddessir	Mekkî[286]	Medenî[287]
75/el-Kıyâme	Mekkî[288]	-
76/el-İnsân	Mekkî[289]	Medenî[290]
77/el-Mürselât	Mekkî[291]	-
78/en-Nebe	Mekkî[292]	Medenî[293]

[283] Vat. Ar. 195 (191b); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 224 (13b); Vat. Ar. 231 (371a); Vat. Ar. 500 (139a); Vat. Ar. 931 (287a); Vat. Ar. 934 (272a); Vat. Ar. 935 (396b); Vat. Ar. 939 (136a); Vat. Ar. 1484 (324a); Vat. Ar. 1502 (335a); Vat. Ar. 1597 (232b); Vat. Ar. 1616 (310a); Barb. Or. 71 (289b).

[284] Vat. Ar. 195 (192b); Vat. Ar. 207 (34a); Vat. Ar. 224 (16a); Vat. Ar. 231 (372a); Vat. Ar. 931 (288a); Vat. Ar. 934 (272b); Vat. Ar. 935 (398a); Vat. Ar. 1484 (325a); Vat. Ar. 1502 (336b); Vat. Ar. 1597 (233b); Vat. Ar. 1616 (311a); Barb. Or. 28 (290a); Barb. Or. 91 (246b).

[285] Vat. Ar. 195 (193a); Vat. Ar. 206 (282a); Vat. Ar. 207 (35b); Vat. Ar. 224 (19?); Vat. Ar. 231 (373b); Vat. Ar. 931 (289a); Vat. Ar. 934 (273b); Vat. Ar. 935 (399b); Vat. Ar. 939 (136b); Vat. Ar. 1484 (326a); Vat. Ar. 1502 (337b); Vat. Ar. 1588 (323b); Vat. Ar. 1597 (234a); Vat. Ar. 1616 (312b); Barb. Or. 28 (291a); Barb. Or. 71 (291b); Barb. Or. 128 (225a); Borg. Ar. 64 (312a); Ross. 869 (297a).

[286] Vat. Ar. 195 (193b); Vat. Ar. 206 (282b); Vat. Ar. 231 (374b); Vat. Ar. 931 (289b); Vat. Ar. 934 (274a); Vat. Ar. 935 (400b); Vat. Ar. 939 (137a); Vat. Ar. 1484 (327a); Vat. Ar. 1502 (338b); Vat. Ar. 1588 (324b); Vat. Ar. 1597 (235a); Vat. Ar. 1616 (313b); Barb. Or. 71 (292b).

[287] Vat. Ar. 1588 (324b).

[288] Vat. Ar. 195 (194a); Vat. Ar. 207 (38b); Vat. Ar. 224 (24a); Vat. Ar. 231 (376a); Vat. Ar. 931 (291a); Vat. Ar. 935 (402a); Vat. Ar. 939 (137b); Vat. Ar. 1484 (328b); Vat. Ar. 1502 (340a); Vat. Ar. 1588 (325b); Vat. Ar. 1597 (235b); Vat. Ar. 1616 (314b); Barb. Or. 71 (293b); Barb. Or. 128 (226b).

[289] Vat. Ar. 195 (194b); Vat. Ar. 207 (40a); Vat. Ar. 231 (377a); Vat. Ar. 598 (298a); Vat. Ar. 931 (291b); Vat. Ar. 934 (275b); Vat. Ar. 939 (137b); Vat. Ar. 1484 (329a); Vat. Ar. 1588 (326a); Vat. Ar. 1597 (236a); Vat. Ar. 1616 (315a); Barb. Or. 71 (294a).

[290] Vat. Ar. 202 (74a); Vat. Ar. 206 (284b); Vat. Ar. 224 (25b); Vat. Ar. 935 (403a); Vat. Ar. 1502 (340b); Vat. Ar. 1588 (326a); Barb. Or. 72 (286a); Barb. Or. 91 (249b).

[291] Vat. Ar. 195 (195b); Vat. Ar. 202 (75b); Vat. Ar. 224 (28a); Vat. Ar. 231 (378b); Vat. Ar. 931 (293a); Vat. Ar. 934 (276b); Vat. Ar. 935 (404b); Vat. Ar. 939 (138a); Vat. Ar. 1484 (330b); Vat. Ar. 1502 (342a); Vat. Ar. 1588 (327a); Vat. Ar. 1597 (237a); Vat. Ar. 1616 (316b); Barb. Or. 128 (227b).

[292] Vat. Ar. 195 (196a); Vat. Ar. 204 (257a); Vat. Ar. 206 (286b); Vat. Ar. 218 (1b); Vat. Ar. 224 (30a); Vat. Ar. 227 (29b); Vat. Ar. 231 (379b); Vat. Ar. 931 (294a); Vat. Ar. 934 (277a); Vat. Ar. 939 (138b); Vat. Ar.

Sûre Adı	Elyazmalarının Sûre Başlıklarında Bulunan Mekkî-Medenî Bilgisi	
79/en-Nâziât	Mekkî[294]	-
80/Abese	Mekkî[295]	-
81/et-Tekvîr	Mekkî[296]	-
82/el-İnfitâr	Mekkî[297]	-
83/el-Mutaffifîn	Mekkî[298]	Medenî[299]
84/el-İnşikak	Mekkî[300]	Medenî[301]
85/el-Burûc	Mekkî[302]	-

1484 (331^b); Vat. Ar. 1502 (343^a); Vat. Ar. 1588 (328^a); Vat. Ar. 1597 (238^a); Vat. Ar. 1616 (317^a); Barb. Or. 72 (288^a); Barb. Or. 91 (251^a); Barb. Or. 96 (268^a); Borg. Ar. 64 (317^a); Ross. 869 (301^b).

293 Vat. Ar. 209 (43^a).

294 Vat. Ar. 195 (196^b); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 206 (287^a); Vat. Ar. 218 (2^b); Vat. Ar. 231 (380^a); Vat. Ar. 931 (294^b); Vat. Ar. 934 (277^b); Vat. Ar. 935 (407^a); Vat. Ar. 939 (139^a); Vat. Ar. 1484 (332^b); Vat. Ar. 1502 (344^a); Vat. Ar. 1588 (328^b); Vat. Ar. 1597 (238^b); Vat. Ar. 1616 (318^a); Barb. Or. 71 (297^a); Barb. Or. 72 (288^b); Barb. Or. 96 (268^b).

295 Vat. Ar. 195 (197^a); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 206 (288^a); Vat. Ar. 207 (45^b); Vat. Ar. 231 (381^a); Vat. Ar. 500 (143^a); Vat. Ar. 931 (295^b); Vat. Ar. 934 (278^b); Vat. Ar. 935 (408^a); Vat. Ar. 1484 (333^b); Vat. Ar. 1502 (345^a); Vat. Ar. 1588 (329^b); Vat. Ar. 1597 (239^a); Vat. Ar. 1616 (319^a); Barb. Or. 71 (297^b); Barb. Or. 91 (252^a); Barb. Or. 128 (229^b); Borg. Ar. 64 (318^b); Borg. Ar. 879 (391^b).

296 Vat. Ar. 195 (197^b); Vat. Ar. 204 (259^b); Vat. Ar. 207 (46^a); Vat. Ar. 231 (382^a); Vat. Ar. 931 (296^a); Vat. Ar. 934 (279^a); Vat. Ar. 935 (409^a); Vat. Ar. 939 (139^b); Vat. Ar. 1484 (334^b); Vat. Ar. 1502 (345^b); Vat. Ar. 1597 (239^b); Vat. Ar. 1616 (319^b); Barb. Or. 71 (298^a).

297 Vat. Ar. 195 (197^b); Vat. Ar. 204 (259^b); Vat. Ar. 206 (289^a); Vat. Ar. 207 (47^a); Vat. Ar. 231 (382^b); Vat. Ar. 500 (182^a); Vat. Ar. 931 (296^b); Vat. Ar. 934 (279^a); Vat. Ar. 935 (409^b); Vat. Ar. 939 (139^b); Vat. Ar. 1484 (335^a); Vat. Ar. 1502 (346^a); Vat. Ar. 1597 (240^a); Vat. Ar. 1616 (320^b); Barb. Or. 128 (230^b); Borg. Ar. 64 (319^b).

298 Vat. Ar. 195 (198^a); Vat. Ar. 202 (75^a); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 207 (47^b); Vat. Ar. 224 (32^b); Vat. Ar. 231 (383^a); Vat. Ar. 935 (410^b); Vat. Ar. 1484 (335^b); Vat. Ar. 1502 (346^b); Vat. Ar. 1597 (240^b); Vat. Ar. 1616 (320^b); Barb. Or. 71 (299^a).

299 Vat. Ar. 931 (297^a).

300 Vat. Ar. 195 (198^b); Vat. Ar. 202 (75^a); Vat. Ar. 204 (261^a); Vat. Ar. 206 (290^a); Vat. Ar. 224 (34^a); Vat. Ar. 231 (384^a); Vat. Ar. 500 (183^a); Vat. Ar. 931 (297^b); Vat. Ar. 934 (280^a); Vat. Ar. 935 (411^b); Vat. Ar. 1484 (336^b); Vat. Ar. 1502 (347^b); Vat. Ar. 1616 (321^b).

301 Barb. Or. 91 (254^a).

302 Vat. Ar. 195 (198^b); Vat. Ar. 202 (75^b); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 224 (35^a); Vat. Ar. 231 (385^a); Vat. Ar. 931 (298^a); Vat. Ar. 934 (280^b); Vat. Ar. 1484 (337^a); Vat. Ar. 1588 (332^a); Vat. Ar. 1597 (241^b); Vat. Ar. 1616 (322^a); Barb. Or. 128 (231^b).

Sûre Adı	Elyazmalarının Sûre Başlıklarında Bulunan Mekkî-Medenî Bilgisi	
86/et-Târık	Mekkî[303]	-
87/el-A'lâ	Mekkî[304]	-
88/el-Gâşiye	Mekkî[305]	Medenî[306]
89/el-Fecr	Mekkî[307]	-
90/el-Beled	Mekkî[308]	Medenî[309]
91/eş-Şems	Mekkî[310]	-
92/el-Leyl	Mekkî[311]	Medenî[312]

303 Vat. Ar. 195 (199^{a}); Vat. Ar. 202 (75^{b}); Vat. Ar. 204 (262^{a}); Vat. Ar. 207 (50^{b}); Vat. Ar. 224 (36^{a}); Vat. Ar. 231 (385^{b}); Vat. Ar. 931 (298^{b}); Vat. Ar. 934 (281^{a}); Vat. Ar. 935 (413^{a}); Vat. Ar. 939 (140^{b}); Vat. Ar. 1484 (337^{b}); Vat. Ar. 1502 (349^{a}); Vat. Ar. 1588 (332^{b}); Vat. Ar. 1597 (242^{a}); Vat. Ar. 1616 (322^{b}); Barb. Or. 128 (232^{a}).

304 Vat. Ar. 195 (199^{a}); Vat. Ar. 202 (75^{b}); Vat. Ar. 207 (51^{a}); Vat. Ar. 224 (36^{b}); Vat. Ar. 231 (386^{a}); Vat. Ar. 500 (184^{b}); Vat. Ar. 931 (299^{a}); Vat. Ar. 934 (281^{a}); Vat. Ar. 939 (140^{b}); Vat. Ar. 1484 (338^{a}); Vat. Ar. 1502 (349^{a}); Vat. Ar. 1588 (332^{b}); Vat. Ar. 1597 (242^{a}); Vat. Ar. 1616 (223^{a}); Barb. Or. 71 (301^{a}); Barb. Or. 72 (293^{a}); Ross. 869 (307^{a}).

305 Vat. Ar. 195 (199^{b}); Vat. Ar. 202 (75^{b}); Vat. Ar. 206 (292^{a}); Vat. Ar. 206 (293^{a}); Vat. Ar. 224 (37^{a}); Vat. Ar. 231 (386^{b}); Vat. Ar. 500 (185^{a}); Vat. Ar. 931 (299^{a}); Vat. Ar. 934 (281^{b}); Vat. Ar. 935 (414^{a}); Vat. Ar. 939 (140^{b}); Vat. Ar. 1484 (338^{b}); Vat. Ar. 1502 (349^{b}); Vat. Ar. 1597 (242^{b}); Vat. Ar. 1616 (323^{b}); Barb. Or. 71 (301^{b}); Barb. Or. 72 (293^{b}); Barb. Or. 71 (255^{b}).

306 Vat. Ar. 209 (51^{b}).

307 Vat. Ar. 195 (199^{b}); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 207 (52^{a}); Vat. Ar. 224 (38^{a}); Vat. Ar. 231 (387^{a}); Vat. Ar. 931 (299^{b}); Vat. Ar. 934 (282^{a}); Vat. Ar. 935 (414^{b}); Vat. Ar. 939 (140^{b}); Vat. Ar. 1484 (339^{a}); Vat. Ar. 1502 (350^{a}); Vat. Ar. 1588 (333^{b}); Vat. Ar. 1597 (242^{b}); Vat. Ar. 1616 (324^{a}); Barb. Or. 72 (293^{b}); Borg. Ar. 64 (323^{a}); Borg. Ar. 879 (397^{a}).

308 Vat. Ar. 195 (200^{a}); Vat. Ar. 207 (53^{a}); Vat. Ar. 224 (39^{b}); Vat. Ar. 231 (387^{b}); Vat. Ar. 931 (300^{a}); Vat. Ar. 934 (282^{b}); Vat. Ar. 935 (415^{b}); Vat. Ar. 1484 (340^{a}); Vat. Ar. 1502 (351^{a}); Vat. Ar. 1588 (334^{a}); Vat. Ar. 1597 (243^{a}); Vat. Ar. 1616 (324^{b}); Barb. Or. 128 (233^{b}); Borg. Ar. 64 (323^{b}).

309 Vat. Ar. 204 (?).

310 Vat. Ar. 195 (200^{b}); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 207 (53^{b}); Vat. Ar. 224 (40^{a}); Vat. Ar. 231 (388^{a}); Vat. Ar. 931 (300^{b}); Vat. Ar. 934 (282^{b}); Vat. Ar. 935 (416^{a}); Vat. Ar. 1484 (340^{b}); Vat. Ar. 1502 (351^{a}); Vat. Ar. 1588 (334^{b}); Vat. Ar. 1597 (243^{b}); Vat. Ar. 1616 (325^{a}); Barb. Or. 71 (303^{a}); Barb. Or. 128 (233^{b}); Ross. 869 (309^{a}).

311 Vat. Ar. 195 (200^{b}); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 224 (40^{b}); Vat. Ar. 231 (388^{b}); Vat. Ar. 931 (301^{a}); Vat. Ar. 935 (416^{b}); Vat. Ar. 1484 (341^{a}); Vat. Ar. 1502 (351^{b}); Vat. Ar. 1597 (244^{a}); Vat. Ar. 1616 (325^{b}); Barb. Or. 128 (234^{a}).

312 Vat. Ar. 710 (169^{b}); Barb. Or. 91 (257^{a}).

Sûre Adı	Elyazmalarının Sûre Başlıklarında Bulunan Mekkî-Medenî Bilgisi	
93/ed-Duhâ	Mekkî[313]	Medenî[314]
94/el-İnşirâh	Mekkî[315]	-
95/et-Tîn	Mekkî[316]	-
96/el-Alak	Mekkî[317]	-
97/el-Kadr	Mekkî[318]	Medenî[319]
98/el-Beyyine	Mekkî[320]	Medenî[321]
99/ez-Zilzâl	Mekkî[322]	Medenî[323]
100/el-Âdiyât	Mekkî[324]	-

313 Vat. Ar. 195 (200^{b}); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 224 (41^{b}); Vat. Ar. 231 (389^{a}); Vat. Ar. 500 (187^{b}); Vat. Ar. 931 (301b); Vat. Ar. 934 (283^{a}); Vat. Ar. 1484 (341^{b}); Vat. Ar. 1502 (352^{a}); Vat. Ar. 1597 (244^{a}); Vat. Ar. 1616 (326^{a}); Barb. Or. 71 (303^{b}).

314 Barb. Or. 91 (257^{a}).

315 Vat. Ar. 195 (201^{a}); Vat. Ar. 204 (264^{b}); Vat. Ar. 206 (294^{a}); Vat. Ar. 224 (41^{b}); Vat. Ar. 231 (389^{b}); Vat. Ar. 931 (301^{b}); Vat. Ar. 935 (417^{b}); Vat. Ar. 1484 (342^{a}); Vat. Ar. 1502 (352^{b}); Vat. Ar. 1588 (335^{a}); Vat. Ar. 1597 (244^{b}); Vat. Ar. 1616 (326^{a}); Barb. Or. 71 (304^{a}).

316 Vat. Ar. 195 (201^{a}); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 206 (294^{a}); Vat. Ar. 207 (55^{b}); Vat. Ar. 224 (42^{a}); Vat. Ar. 231 (389^{b}); Vat. Ar. 931 (302^{a}); Vat. Ar. 935 (418^{a}); Vat. Ar. 1484 (342^{a}); Vat. Ar. 1502 (352^{b}); Vat. Ar. 1588 (335^{a}); Vat. Ar. 1597 (244^{b}); Vat. Ar. 1616 (326^{b}); Barb. Or. 72 (297^{b}); Barb. Or. 91 (257^{b}); Borg. Ar. 879 (400^{a}).

317 Vat. Ar. 195 (201^{a}); Vat. Ar. 202 (76^{a}); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 206 (294^{b}); Vat. Ar. 207 (55^{b}); Vat. Ar. 224 (42^{b}); Vat. Ar. 500 (188^{a}); Vat. Ar. 931 (302^{a}); Vat. Ar. 934 (283^{b}); Vat. Ar. 935 (418^{a}); Vat. Ar. 1484 (342^{b}); Vat. Ar. 1502 (352^{b}); Vat. Ar. 1597 (244^{b}); Vat. Ar. 1616 (326^{b}); Barb. Or. 71 (304^{a}); Barb. Or. 91 (258^{a}); Barb. Or. 128 (234^{b}).

318 Vat. Ar. 202 (76^{a}); Vat. Ar. 206 (295^{a}); Vat. Ar. 207 (56^{a}); Vat. Ar. 224 (43^{a}); Vat. Ar. 231 (390^{a}); Vat. Ar. 934 (283^{b}); Vat. Ar. 935 (418^{b}); Vat. Ar. 1502 (353^{a}); Vat. Ar. 1597 (245^{a}); Vat. Ar. 1616 (327^{a}); Barb. Or. 91 (258^{a}); Barb. Or. 128 (235^{a}); Borg. Ar. 64 (326^{a}).

319 Vat. Ar. 195 (201^{b}); Vat. Ar. 204 (265^{b}); Vat. Ar. 709 (413^{a}); Vat. Ar. 710 (170^{b}).

320 Vat. Ar. 202 (76^{a}); Vat. Ar. 231 (390^{b}); Vat. Ar. 934 (284^{a}); Vat. Ar. 1597 (245^{a}); Barb. Or. 71 (304^{b})

321 Vat. Ar. 204 (265^{b}); Vat. Ar. 224 (43^{b}); Vat. Ar. 935 (419^{a}); Vat. Ar. 1502 (353^{b}); Vat. Ar. 1616 (327^{b}); Barb. Or. 72 (?); Borg. Ar. 64 (326^{a}).

322 Vat. Ar. 202 (76^{a}); Vat. Ar. 203 (231^{b}); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 207 (57^{a}); Vat. Ar. 224 (44^{b}); Vat. Ar. 935 (419^{b}); Vat. Ar. 1597 (245^{b}); Vat. Ar. 1616 (328^{a}); Barb. Or. 71 (305^{a}).

323 Vat. Ar. 231 (391^{a}); Vat. Ar. 709 (414^{a}); Vat. Ar. 1502 (354^{a}); Borg. Ar. 64 (326^{b}); Ross. 869 (311^{a}).

Sûre Adı	Elyazmalarının Sûre Başlıklarında Bulunan Mekkî-Medenî Bilgisi	
101/el-Kāria	Mekkî[325]	-
102/et-Tekâsür	Mekkî[326]	-
103/el-Asr	Mekkî[327]	Medenî[328]
104/el-Hümeze	Mekkî[329]	Medenî[330]
105/el-Fîl	Mekkî[331]	-
106/Kureyş	Mekkî[332]	Medenî[333]
107/el-Mâûn	Mekkî[334]	Medenî[335]
108/el-Kevser	Mekkî[336]	Medenî[337]

324 Vat. Ar. 202 (76^{a}); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 207 (57^{b}); Vat. Ar. 224 (44^{b}); Vat. Ar. 231 (391^{b}); Vat. Ar. 931 (303^{b}); Vat. Ar. 934 (284^{a}); Vat. Ar. 935 (420^{a}); Vat. Ar. 1502 (354^{a}); Vat. Ar. 1597 (246^{a}); Vat. Ar. 1616 (328^{a}).

325 Vat. Ar. 195 (202^{a}); Vat. Ar. 202 (76^{b}); Vat. Ar. 204; Vat. Ar. 224 (45^{a}); Vat. Ar. 231 (391^{b}); Vat. Ar. 500 (190^{a}); Vat. Ar. 931 (303^{b}); Vat. Ar. 934 (284^{b}); Vat. Ar. 935 (420^{a}); Vat. Ar. 1502 (354^{b}); Vat. Ar. 1597 (246^{a}); Vat. Ar. 1616 (328^{b}).

326 Vat. Ar. 195 (202^{a}); Vat. Ar. 202 (76^{b}); Vat. Ar. 207 (58^{a}); Vat. Ar. 224 (45^{b}); Vat. Ar. 500 (190^{a}); Vat. Ar. 931 (303^{b}); Vat. Ar. 934 (284^{b}); Vat. Ar. 935 (420^{b}); Vat. Ar. 1502 (354^{b}); Vat. Ar. 1616 (328^{b}); Barb. Or. 72 (297^{b}).

327 Vat. Ar. 195 (202^{a}); Vat. Ar. 202 (76^{b}); Vat. Ar. 207 (58^{a}); Vat. Ar. 224 (46^{a}); Vat. Ar. 231 (392^{a}); Vat. Ar. 500 (190^{b}); Vat. Ar. 931 (304^{a}); Vat. Ar. 934 (284^{b}); Vat. Ar. 935 (421^{a}); Vat. Ar. 1502 (355^{a}); Vat. Ar. 1597 (246^{b}); Vat. Ar. 1616 (329^{a}); Barb. Or. 71 (306^{a}); Barb. Or. 91 (259^{b}).

328 Vat. Ar. 710 (172^{a}).

329 Vat. Ar. 195 (202^{a}); Vat. Ar. 202 (76^{b}); Vat. Ar. 204 (267^{a}); Vat. Ar. 207 (317^{a}); Vat. Ar. 207 (58^{b}); Vat. Ar. 224 (46^{a}); Vat. Ar. 231 (392^{a}); Vat. Ar. 500 (190^{b}); Vat. Ar. 931 (304^{a}); Vat. Ar. 935 (421^{a}); Vat. Ar. 1502 (355^{a}); Vat. Ar. 1597 (246^{b}); Vat. Ar. 1616 (329^{a}); Barb. Or. 91 (259^{b}); Borg. Ar. 64 (327^{b}).

330 Vat. Ar. 710 (172^{a}).

331 Vat. Ar. 202 (76^{b}); Vat. Ar. 206 (296^{b}); Vat. Ar. 207 (58^{b}); Vat. Ar. 231 (392^{b}); Vat. Ar. 931 (304^{a}); Vat. Ar. 934 (285^{a}); Vat. Ar. 935 (421^{b}); Vat. Ar. 1502 (355^{a}); Vat. Ar. 1597 (246^{b}); Vat. Ar. 1616 (329^{b}); Borg. Ar. 64 (328^{a}).

332 Vat. Ar. 202 (76^{b}); Vat. Ar. 204 (267^{b}); Vat. Ar. 207 (59^{a}); Vat. Ar. 224 (47^{a}); Vat. Ar. 231 (392^{b}); Vat. Ar. 931 (304^{b}); Vat. Ar. 934 (285^{a}); Vat. Ar. 935 (421^{b}); Vat. Ar. 1502 (355^{b}); Vat. Ar. 1597 (247^{a}); Vat. Ar. 1616 (329^{b}); Barb. Or. 71 (306^{b}); Barb. Or. 91 (260^{a}); Borg. Ar. 64 (328^{a}).

333 Vat. Ar. 710 (172^{a}).

334 Vat. Ar. 202 (77^{a}); Vat. Ar. 204 (267^{b}); Vat. Ar. 206 (296^{b}); Vat. Ar. 207 (59^{a}); Vat. Ar. 224 (47^{a}); Vat. Ar. 231 (393?); Vat. Ar. 931 (304^{b}); Vat. Ar. 935 (422^{a}); Vat. Ar. 1502 (355^{b}); Vat. Ar. 1597 (247^{a}); Vat. Ar. 1616 (329^{b}); Barb. Or. 71 (306^{b}); Borg. Ar. 64 (328^{a}); Ross. 869 (312^{a}).

335 Vat. Ar. 709 (416^{a}); Vat. Ar. 710 (172^{a}).

Sûre Adı	Elyazmalarının Sûre Başlıklarında Bulunan Mekkî-Medenî Bilgisi	
109/el-Kâfirûn	Mekkî[338]	Medenî[339]
110/en-Nasr	Mekkî[340]	Medenî[341]
111/Tebbet	Mekkî[342]	-
112/el-İhlâs	Mekkî[343]	Medenî[344]
113/el-Felak	Mekkî[345]	Medenî[346]
114/en-Nâs	Mekkî[347]	Medenî[348]

Sûrelerin Mekkî veya Medenî oluşuna dair *'ulûmu'l-Kur'ân* literatürünün aktardığı ihtilafların, incelediğimiz elyazmalarında da yer aldığı görülmektedir. Sûre başlıklarında Mekkî-Medenî bilgisi bulunan nüshalarda, sadece Mekkî oldukları kaydedilen 47 sûre hariç diğer sûrelerin hem Mekkî hem de Medenî olduklarına dair bilgiler mevcuttur. Sadece Mekkî olduğu zikredilen 47 sûre şunlardır: el-

336 Vat. Ar. 202 (77^{a}); Vat. Ar. 204 (267^{b}); Vat. Ar. 206 (297^{a}); Vat. Ar. 207 (59^{b}); Vat. Ar. 224 (47^{b}); Vat. Ar. 931 (305^{a}); Vat. Ar. 934 (285^{a}); Vat. Ar. 935 (422^{a}); Vat. Ar. 1502 (355^{b}); Vat. Ar. 1597 (247^{a}); Borg. Ar. 64 (328^{b}).

337 Vat. Ar. 1616 (330^{a}).

338 Vat. Ar. 202 (77^{a}); Vat. Ar. 204 (267^{b}); Vat. Ar. 224 (47^{b}); Vat. Ar. 231 (393^{a}); Vat. Ar. 931 (305^{a}); Vat. Ar. 935 (422^{a}); Vat. Ar. 1502 (356^{a}); Vat. Ar. 1597 (247^{b}); Vat. Ar. 1616 (330^{a}); Borg. Ar. 64 (328^{b}).

339 Vat. Ar. 709 (416^{a}); Vat. Ar. 710 (172^{b}).

340 Vat. Ar. 202 (77^{a}); Vat. Ar. 231 (393^{b}); Vat. Ar. 1502 (356^{a}); Vat. Ar. 1597 (247^{b}); Vat. Ar. 1616 (330^{b}); Barb. Or. 71 (307^{a}); Borg. Ar. 64 (328^{b}).

341 Vat. Ar. 204 (268^{a}); Vat. Ar. 709 (416^{b}); Vat. Ar. 931 (305^{a}); Vat. Ar. 935 (422^{b}); Vat. Ar. 1616 (330^{b}); Barb. Or. 72 (298^{b}); Barb. Or. 91 (260^{b}).

342 Vat. Ar. 202 (77^{a}); Vat. Ar. 204 (268^{a}); Vat. Ar. 206 (297^{a}); Vat. Ar. 231 (393^{b}); Vat. Ar. 931 (305^{a}); Vat. Ar. 935 (422^{b}); Vat. Ar. 1502 (356^{a}); Vat. Ar. 1597 (247^{b}); Vat. Ar. 1616 (330^{b}); Barb. Or. 71 (307^{a}); Ross. 869 (312^{b}).

343 Vat. Ar. 202 (77^{a}); Vat. Ar. 207 (60^{a}); Vat. Ar. 231 (394^{a}); Vat. Ar. 931 (305^{b}); Vat. Ar. 935 (423^{a}); Vat. Ar. 1597 (248^{a}); Vat. Ar. 1616 (330^{b}); Barb. Or. 71 (307^{a}); Borg. Ar. 64 (329^{a}).

344 Vat. Ar. 202 (77^{a}); Vat. Ar. 204 (268^{a}); Vat. Ar. 1502 (356^{b}); Barb. Or. 91 (260^{b}).

345 Vat. Ar. 209 (60^{b}); Vat. Ar. 231 (394^{a}); Vat. Ar. 931 (305^{b}); Vat. Ar. 934 (286^{a}); Vat. Ar. 935 (423^{a}); Vat. Ar. 1588 (338^{a}); Vat. Ar. 1597 (248^{a}); Vat. Ar. 1616 (331^{a}); Barb. Or. 71 (307^{b}); Barb. Or. 91 (260^{b}); Borg. Ar. 64 (329^{a}); Ross. 869 (312^{b}).

346 Vat. Ar. 1502 (356^{b}).

347 Vat. Ar. 202 (77^{b}); Vat. Ar. 207 (60^{b}); Vat. Ar. 231 (394^{a}); Vat. Ar. 931 (305^{b}); Vat. Ar. 934 (286^{a}); Vat. Ar. 1588 (338^{a}); Barb. Or. 71 (307^{b}); Barb. Or. 91 (261^{a}); Borg. Ar. 64 (329^{b}).

348 Vat. Ar. 709 (417^{b}); Vat. Ar. 935 (423^{b}); Vat. Ar. 1502 (356^{b}); Vat. Ar. 1616 (331^{a}).

En'âm, Yûsuf, İbrâhîm, el-Kehf, Meryem, eş-Şuarâ, en-Neml, el-Kasas, el-Ankebût, er-Rûm, es-Secde, Fâtır, Yâsîn, es-Sâffât, Sâd, el-Mü'min, Fussilet, eş-Şûrâ, ed-Duhân, el-Câsiye, el-Ahkaf, et-Tûr, en-Necm, el-Kamer, el-Kalem, Nûn, el-Cin, el-Müzzemmil, el-Kıyâme, el-Mürselât, en-Nâziât, Abese, et-Tekvîr, el-İnfitâr, el-Burûc, et-Târık, el-A'lâ, el-Fecr, eş-Şems, el-İnşirâh, et-Tîn, el-Alak, el-Âdiyât, el-Kāria, et-Tekâsür, el-Fîl ve Tebbet sûreleri. Sûrelerin Mekkî-Medenî oluşundaki ihtilafa dair Süyûtî'nin listesinde bu sûreleri incelediğimizde, Yâsîn ve Sâd haricinde, diğer 45 sûrenin Medenî olduğu konusunda farklı görüş yer almamaktadır.[349]

Yazmalarda sadece Medenî olduğu zikredilen bir sûre bulunmamaktadır. Dolayısıyla bir sûrenin nüzul dönemine dair Medenî olup olmadığı konusunda daha çok ihtilaf olduğu anlaşılmaktadır.

el-Fâtiha Sûresi, incelediğimiz elyazmalarında 10 kez Mekkî olarak kaydedilmiştir. Sûrenin Medenî olduğunu nakleden nüshaların sayısı üçtür. Bu, sûrenin nüzul döneminin ihtilafını yansıtmakla birlikte yaygın olarak Mekkî bir sûre olarak kabul edildiğini göstermektedir. Bu incelemede dikkat çeken diğer bir husus, Medenî olduğu konusunda Süyûtî'nin bir ihtilaf nakletmediği el-Bakara, Âl-i İmrân, en-Nisâ ve el-Mâide sûrelerinin elyazmalarında Mekkî sûre olarak kaydedilmiş olmalarıdır. Ancak bunların sayısı azdır. Örneğin en-Nisâ Sûresi'nin Mekkî olduğu sadece bir kez, Medenî olduğu 16 kez yer almaktadır. Birçok elyazmasında el-Bakara Sûresi'nin nüzul dönemi yazmamaktadır. Bu da sûrenin Medenî olduğu konusunda bir ihtilaf olmadığını, bu konunun iyi bilindiğini düşündürmektedir. Diğer bir sonuç er-Rahmân Sûresi'nin nüzul dönemine ilişkindir. Nüzul dönemi ihtilaflı olan bu sûrenin hicrî X. yüzyıla ait bir adet elyazması nüshada (Vat. Ar. 598, h. 948) Medenî olduğu görülmektedir. Buna mukabil 16 nüshada sûrenin Mekkî olduğu kaydedilmiştir.

İncelediğimiz elyazmaları içinde bir sûrenin Mekkî ya da Medenî olduğuna dair detaylı bilgiler içeren üç nüsha bulunmaktadır. Bunlar arasında Vat. Ar. 1484 (IX/XV. yy.) şu özelliğiyle dikkat çekmektedir: Bu yazmanın sûre başlıklarında sadece Mekkî veya Medenî bilgisi değil, varsa müstesna âyetler de zikredilmektedir. Bu nüshada müstesna âyetlere dair yer alan bilgiler şunlardır:

349 Süyûtî, *el-İtḳān*, 1: 60-83.

سورة الانعام نزلت جملة واحدة بمكة الا ثلث ايات انزلت بالمدينة قوله قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم لعلكم تتقون[350]

el-En'âm Sûresi'nin başlığında, sûrenin Medine'de nazil olan üç âyeti hariç tek seferde Mekke'de indiği bilgisi yer almaktadır. Başlıkta 151'inci âyet zikredilmiştir. Süyûtî'nin naklettiğine göre sûrenin 151-153'üncü âyetleri Medenîdir.[351]

سورة النحل مكية الا ثلث ايات انزلت بالمدينة قوله وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم الى اخرها[352]

en-Nahl Sûresi'nin başlığında, sûrenin üç âyeti hariç Mekkî olduğu yazmaktadır. Başlıkta sadece 126'ncı âyetin başı zikredilmiştir. "الى اخرها" ifadesiyle diğer âyetlerin 126'ncı âyeti takip eden iki âyet olduğu anlaşılmaktadır. Zira Süyûtî, sûrenin 126-128'inci âyetlerinin Medenî olduğunu nakletmektedir.[353]

سورة الحج مدنية الا ثلث ايات قوله هذان خصمان اختصموا في ربهم الى قوله الى صراط الحميد[354]

el-Hac Sûresi'nin başlığında, sûrenin üç âyeti hariç Medenî olduğu bilgisi bulunmaktadır. Başlıkta 19'uncu âyetin başı (هذان خصمان اختصموا في ربهم) zikredilmiş "الى صراط الحميد" ifadesi ile son âyete işaret edilmiştir. Bu ifade ile biten âyet, sûrenin 24'üncü âyetidir. Dolayısıyla başlıkta altı âyet yerine sehven üç âyet yazılmıştır. Sûrenin 19-24'üncü âyetlerinin bu başlıkta Mekkî zikredilmesi ise tefsir literatüründe nakledilen bilgilerden farklılık göstermektedir. Zira bu âyetler, sûrenin Mekkî kabulüne göre Medenî âyetler olarak nakledilmiştir.[355] Süyûtî de sûrenin 19-21'inci âyetleri hariç Mekkî olduğu bilgisini nakletmektedir.[356]

سورة الشعراء مكية الا خمس ايات اخرها انزلت بالمدينة قوله والشعراء يتبعهم الغاوون الى اخرها[357]

eş-Şuarâ Sûresi'nin başlığında, sûrenin sonundaki beş âyet haricinde Mekkî olduğu yazmaktadır. Başlıkta 224'üncü âyetin başı (والشعراء يتبعهم الغاوون)

---

[350] Vat. Ar. 1484 (69[b]).

[351] Süyûtî, *el-İtḳān fî ʿulûmi'l-Ḳur'ân*, thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 2004), 48.

[352] Vat. Ar. 1484 (150[a]).

[353] Süyûtî, *el-İtḳān*, 50.

[354] Vat. Ar. 1484 (186[a]).

[355] Bkz. Begavî, *Meʿâlimu't-tenzîl*, thk. Muhammed ʿAbdullâh en-Nimr v.dğr. (Riyad: Dâru Ṭîbe, 1411), 5: 363.

[356] Süyûtî, *el-İtḳān*, 43.

[357] Vat. Ar. 1484 (205[a]).

zikredilmiştir. "الى اخرها" ifadesiyle sûrenin sonuna kadar olan âyetlerin Medenî olduğu anlaşılmaktadır. Ancak sûre 227'nci âyetle bitmektedir. Dolayısıyla başlıkta dört âyet yerine sehven beş âyet yazılmıştır. Süyûtî sûrenin 224-227'nci âyetlerinin Medenî olduğunu kaydetmektedir.[358]

سورة لقمان مكية الا ايتين نزلتا بالمدينة قوله ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام الى قوله سميع بصير[359]

Lokmân Sûresi'nin başlığında, sûrenin Medine'de nazil olan iki âyeti haricinde Mekkî olduğu bilgisi yer almaktadır. Bunlar sûrenin 27-28'inci âyetleridir.[360]

سورة السجدة مكية الا ثلث ايات انزلت بالمدينة قوله افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا الى قوله تكذبون[361]

es-Secde Sûresi'nin başlığında, Medenî olan 18-20'nci âyetleri hariç sûrenin Mekkî olduğu kaydedilmektedir.[362]

سورة الزمر مكية الا ثلث ايات انزلت بالمدينة قل ياعبادي الذين أسرفوا الى وانتم لا تشعرون[363]

ez-Zümer Sûresi'nin başlığında, sûrenin Medine'de inen üç âyeti hariç Mekkî olduğu yazmaktadır.[364]

Vat. Ar. 1588 (XI-XII/XVII-XVIII. yy.) aşağıdaki sûrelerin başlıklarında müstesna âyetlerin sadece sayısını zikretmekte, ancak hangi âyetlerin olduğunu belirtmemektedir:

Yûnus Sûresi: هي مكية و قيل مائة و احدى عشرة اية و هي مكية[365]

el-İsrâ Sûresi: مكية و قيل مدنية غير ثلث ايات[366]

el-Hac Sûresi: هي مدنية غير ثلث ايات فان ثلث اياته مكية[367]

el-Furkân Sûresi: وهي مكية غير اية[368]

en-Neml Sûresi: وهي مكية غير ثلث اياته[369]

358 Süyûtî, *el-İtḳān*, 52.
359 Vat. Ar. 1484 (229b).
360 Krş.Süyûtî, *el-İtḳān*, 52.
361 Vat. Ar. 1484 (232a).
362 Krş.Süyûtî, *el-İtḳān*, 52.
363 Vat. Ar. 1484 (257a).
364 Krş.Süyûtî, *el-İtḳān*, 53.
365 Vat. Ar. 1588 (118b).
366 Vat. Ar. 1588 (161b).
367 Vat. Ar. 1588 (191b).
368 Vat. Ar. 1588 (207b).

Lokmân Sûresi: وهي مكية غير ثلاث ايات[370]

es-Secde Sûresi: وهي مكية غير ثلاث ايات[371]

el-Mü'min Sûresi: وهي مكية غير احدى اية فانها مدنية[372]

Vat. Ar. 1616 (XIII/XIX. yy.) ise sadece en-Nasr Sûresi'nin başlığında, sûrenin Mekkî olduğu bilgisini zikrettikten sonra şu açıklamayı nakletmektedir: "يقال مدنية و هو الاكبر".[373] Diğer nüshalardan farklı olarak Barb. Or. 72'de (X/XVI. yy.) sûrelerin Mekkî ya da Medenî oluşu "مكية" veya "مدنية" şeklinde değil, şu ifade kalıpları ile verilmektedir: "نزلت بالمدينة"[374] ve "نزلت بمكة".[375]

SONUÇ

Bu makalede Vatikan Kütüphanesi'nin *Vaticani arabi*, *Borgiani arabi*, *Barberiniani orientali* ve *Rossiani* koleksiyonlarında bulunan 110 adet Kur'ân elyazması incelenmiştir. Bu yazmalara dair buraya kadar sunulan bilgiler çerçevesinde genel değerlendirmelerimizi şu şekilde özetleyebiliriz: Yazmaların en fazla olduğu koleksiyon *Vaticani arabi*'dir. Bunların sayılarına göre koleksiyonlardaki dağılımı şöyledir: *Vaticani arabi* 73, *Borgiani arabi* 25, *Barberiniani orientali* 11 ve *Rossiani* 2 adet elyazma Kur'ân veya Kur'ân cüzleri içermektedir. Kur'ân elyazmalarının sayısının en fazla olduğu dönem X/XVI. (25 adet) ve XI/XVII. (27 adet) yüzyıllardır. Dört koleksiyonda toplam 21 adet mushaf (el-Fâtiha'dan en-Nâs'a) mevcuttur. Bunlar: Vat. Ar. 195, 202, 204, 231, 500, 895, 931, 934, 939, 1484, 1502, 1588, 1597, 1616; Barb. Or. 71, 91, 128; Borg. Ar. 61, 64; Ross. 869, 879. Bunların en kadimi IX/XV. yy. nüshaları Vat. Ar. 195, 202 ve 1484; günümüze en yakın nüshalar ise XIII/XIX. yy. olarak tarihlendirilen Vat. Ar. 931, 1616 ve 1602'dir. Nüshaların yazıldığı ve ait olduğu yıla ilişkin bilgiler ya elyazmaların protokol sayfasında ya da *ketebe* kaydında bulunabilmektedir.

369 Vat. Ar. 1588 (217[b]).

370 Vat. Ar. 1588 (236[a]).

371 Vat. Ar. 1588 (238[b]).

372 Vat. Ar. 1588 (266[b]).

373 Vat. Ar. 1616 (330[b]).

374 Örneğin Barb. Or. 72 (286[a], 296[b]).

375 Örneğin Barb. Or. 72 (288[a], 288[b], 293[b], 297[b]).

Kütüphane'ye farklı coğrafyalardan gelen Kur'an yazmalarında kullanılan hat çeşitleri şunlardır: ġubārī-Farisī (1 yazma), muḥaḳḳaḳ-Farisī (1 yazma), muḥaḳḳaḳ-Osmanlı (1 yazma), muḥaḳḳaḳ-reyhanī-Memlük (1 yazma), nesḫī-s̱ulus̱-Osmanlı (1 yazma), ġubārī (2 yazma), kūfī (4 yazma), nesiḫ-Farisī (6 yazma), nesiḫ (8 yazma) maġribī (19 yazma) ve nesiḫ-Osmanlı (66 yazma). Mushaflardaki eksik kısımların farklı bir el tarafından tamamlaması sonucunda bazı nüshaların iki ve daha fazla hat içermesi söz konusu olmuştur.

İncelediğimiz yazmalar içerisinde *maġribī* nüshaların üç temel dönemi vardır: VI/XII; VIII/XIV; IX/XV. yüzyıllar. Bu yazmalarda metinlerin koyu kahverengi, harekelerin koyu kırmızı, şedde ve cezmlerin mavi mürekkepli, hemze işaretlerinin turuncu yazılması ve âyet sonlarının tezyinli daire şeklinde olması VI-VII/XII-XIII. yy. nüshalarında görülmektedir. Aynı özellikler VIII/XIV. ve IX/XV. yy. yazmalarında da mevcuttur. Bu *maġribī* nüshalar içerisinde *secde* kelimesinin, secde âyetinin hizasında yazılması da bir VI-VII/XII-XIII. yy. mushafında yer almıştır. Sûre başlıklarında sûre isimleri VI-VII/XII-XIII. yy. elyazmalarında yazılmıştır.

İncelediğimiz elyazmaları içerisinde *nesiḫ-Osmanlı* nüshaların beş temel dönemi vardır: IX/XV; X/XVI; XI/XVII; XII/XVIII; XIII/XIX. yüzyıllar. Âyet sonlarının kırmızı mürekkeple üçgen şeklinde üç nokta ve ters virgüle benzeyen bir formda belirtilmesi IX/XV. yy. nüshalarında bulunmaktadır. Bu yüzyıl elyazmalarında âyet sonlarında âyet numaraları yazılmamıştır. Bununla birlikte günümüz mushaflarında mevcut özelliklerin kadim örneklerini bu yüzyıla ait bir yazmada (Vat. Ar. 195) görmek mümkündür. Bunlar: Vakıf işaretleri kırmızı yazılmıştır. *Secde* ibaresi, secde âyetinin bulunduğu satırın sonunda siyah mürekkeple belirtilmiştir. *Ḥizb* kelimesinin sayfa kenarında yazılmış olduğu görülmektedir. Sûre başlıklarında sûrenin ismi, Mekkî-Medenî bilgisi ve âyet sayısı yer almaktadır. Sayfa sonlarında *taʿḳībe* bulunmaktadır. X/XVI. yy. Kur'an yazmalarının sonunda *kunut* dualarının ve ilk kez hatim duasının yer aldığı görülmüştür. Bu yüzyıla ait bir nüshanın (Barb. Or. 72) sûre başlıklarında "Mekkî" yerine "Mekke'de nâzil oldu" veya "Medenî" yerine "Medine'de nâzil oldu" ifadeleri yer almaktadır. Bir XI/XVII. yy. elyazmasında (Borg. Ar. 184) *cuzʾ* numaralarının rakamla da yazılmış olduğu görülmektedir. Yazma mushaflarda "ربع حزب, نصف حزب" gibi ibareleri XII/XVIII. yüzyılda görmekteyiz.

Kur'ân elyazmaları içerisinde sayfa sayısı en fazla olan nüsha Vat. Ar. 884 (506 sayfa); sayfa sayısı en az nüsha Vat. Ar. 1785'tir (9 sayfa). Kur'ân yazmaları içerisinde bir sayfada en az satır sayısı olan nüsha Vat. Ar. 1486 (3 satır); satır sayısı en fazla nüsha Vat. Ar. 1731 (24 satır). Nüshaların satır sayıları 3, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 15, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24 arasında değişmekte ve bir sayfadaki toplam satır sayısı hem tek hem çift olabilmektedir.

Sayfa sonlarında bir sonraki sayfanın ilk kelimesi (*taʿḳībe*) harekeli (Vat. Ar. 230, 500, 884; Barb. Or. 28), harekesiz (Vat. Ar. 223, 224, 389, 595, 939, 1591, 1616) ve bazıları harekeli bazıları harekesiz (Barb. Or. 71, 72; Borg. Ar. 23, 263) yazılabilmiştir.

Kur'ân elyazmalarının sûre başlıklarında sûrelerin tevkîfî veya ictihadî isimleri olduğu gibi kaynaklarda tespit edemediğimiz isimleri de yer almaktadır. Bu isimler X/XVI, XI/XVII ve XII/XVIII. yüzyıllara ait yazmalarda bulunmaktadır. Tefsir literatüründe sûrelerin nüzul dönemine dair ihtilaflar, elyazmaların sûre başlıklarında yer alan Mekkî-Medenî bilgilerine yansımıştır.

Yazma mushaflar üzerinde tashihler yapılmıştır. Bu düzeltmeler yazım esnasında da olmuş olabilir ya da yazım aşaması bittikten sonra mushafın, tedavüle girmeden, mukabele edilmesi sırasında fark edilerek yapılmış olabilir. Kur'ân yazmaları üzerinde görülen bu yazım hataları ezberden yazılmış olma ihtimalini düşündürmektedir. Yazım esnasında müşabihine kayma söz konusu olabilmiştir. Başka bir nüshaya bakarak yazan bir müstensih de benzer hatalar yapabilir.

Yazmalarda el-Bakara Sûresi'nin yer aldığı serlevha sayfasının kapsadığı âyet miktarı farklı uzunluklarda olabilmektedir. Bu sayfalarda sûrenin şu ifadelerle tamamlandığı görülmektedir: *hum yūḳinūn*/4'üncü âyetin sonu (Vat. Ar. 931, 1484, 1616), *ve-mā unzile*/4'üncü âyetin ortası (Vat. Ar. 935) ve *humu'l-mufliḥūn*/5'inci âyetin sonu (Vat. Ar. 1602; Barb. Or. 72, 90; Borg. Ar. 263).

Nesiḫ-Osmanlı yazmalarında metinde siyah mürekkep, *cuzʾ*, *ḥizb* ve *vakıf* işaretlerinde ve sûre başlıklarında ise kırmızı mürekkep kullanılmıştır. *Maġribī* hat ile yazılmış nüshalarda koyu kahverengi (metin), mavi (şedde ve cezm işaretleri için) ve turuncu (*hemze* için) mürekkepler de bulunmaktadır. Kütüphane'de yer alan Kur'ân elyazmalarında tezyinin en sık görüldüğü bölümler nüshanın serlevha sayfası, sayfa kenarları, sûre başlıkları, *ʿaşr*, *cuzʾ* ve *ḥizb* tezyinleridir.

Kütüphane'de en küçük boyuttaki elyazma Vat. Ar. 924 numarada kayıtlıdır. Sekizgen bir kutuda olan bu nüsha dairesel formdadır ve çapı 4,5 cm'dir. En büyük boyuttaki (*monumental*) elyazma ise Vat. Ar. 1484 numaraları nüshadır ve ebatı 54 x 42 cm'dir.

Bir elyazma nüshanın ciltlerine ilişkin değerlendirme yapabilmek ayrı bir uzmanlık gerektirmektedir. Dolayısıyla Kütüphane'deki elyazmalarının ciltlerinin niteliklerine dair tespitlerimiz genel bilgiler çerçevesindedir. Bu bağlamda ciltler konusunda ilk tespit, çoğunun sonradan yapılmış yani nüshayı korumak amacıyla yazıldığı tarihten daha sonraki bir dönemde eklenmiş olduğudur. Elbette istisnai olarak orijinal ciltli nüshalarda bulunmaktadır. Ciltlerin malzemesi deri veya mukavvadır. Ciltleri miklebli olan elyazmaları mevcuttur.[376] Ciltleri hem köşebentli hem miklebli nüshalar da bulunmaktadır.[377] Vat. Ar. 708 (X. yy.) deri kapağı orijinaldir ve ortasında süslemenin olduğu bir nüshadır. Vat. Ar. 931 deri cildi miklebli ve yaldızlı süslemelidir. X/XVI. yüzyıla ait Vat. Ar. 230 numaralı nüshasının sırt kısmında "لَا يَمَسُّهُ اِلَّا الْمُطَهَّرُونَ" (Vâkıa 56/79) âyeti yazılıdır. Barb. Or. 90 numaralı nüshanın mikleb kısmında ise "لَا يَمَسُّهُ اِلَّا الْمُطَهَّرُونَ تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ" (Vâkıa 56/79-80) âyetleri yazılıdır.

Sonuç olarak, Kur'ân elyazmaları üzerine yapılan incelemeler mushaf yazımının farklı özelliklerini ortaya çıkarmaktadır. Zira her bir yazmanın fiziksel ve muhteva karakteristiği vardır. Bazı yazmalar sûre isimleri, sûrelerin Mekkî-Medenî bilgisi, âyet sayısı gibi *ʿulūmu'l-Ḳurʾān* konularına dair bilgiler de içermektedir. Dolayısıyla İslâmî ilimler alanında Kur'an yazmalarının muhteva ve fiziksel özelliklerini ele alan lisansüstü düzeyde derslerin ihdas edilmesi Kur'an tarihi ve tefsir araştırmalarını güçlendirecektir.

KAYNAKÇA

Albin, Michael W. "Printing of the Qurʾān". *Encyclopedia of the Qurʾān*. ed. Jane Dammen McAuliffe. 4: 264-276. Leiden – Boston: Brill, 2000.

[376] Örneğin Vat. Ar. 230, 482, 592, 595, 884, 939, 1502, 1588, 1602, 1612, 1616, 1632, 1652, 1711; Barb. Or. 71, 72, 128; Borg. Ar. 64, 78, 184, 185, 186187, 188, 189, 191, 197.

[377] Örneğin Var. Ar. 1602; Barb. Or. 33, 91.

Altıkulaç, Tayyar. "Altıkulaç'tan Birmingham'daki Kuran Açıklaması". Erişim 31.10.2017. http://www.kuramer.org/duyurular/altikulac-tan-birmingham-daki-kuran-aciklamasi.

Altıkulaç, Tayyar. *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme: İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi-IRCICA, 2015.

Altıkulaç, Tayyar. *Hz. Ali'ye Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif: San'a Nüshası*. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi-IRCICA, 2011.

Altıkulaç, Tayyar. *Hz. Osman'a İzafe Edilen Mushaf-ı Şerif: Topkapı Sarayı Müzesi Nüshası*. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi-IRCICA, 2007.

Altıkulaç, Tayyar. *Hz. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif: Türk ve İslam Eserleri Nüshası*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi-İSAM, 2007.

Altıkulaç, Tayyar. *Hz. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif: Kahire el-Meşhedü'l-Hüseyni Nüshası*. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi-IRCICA, 2009.

Altıkulaç, Tayyar. *Mushaf-ı Şerif: Biblioetheque Nationale Paris*. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi-IRCICA, 2015.

Altıkulaç, Tayyar. *Mushaf-ı Şerif: Tübingen Nüshası*. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi-IRCICA, 2016.

Anzuini, Carlo Alberto. *I manoscritti Coranici della Biblioteca Apostolica Vaticana e delle biblioteche Romane*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostalica Vaticana, 2001.

Begavî, Ferrâʾ. *Meʿālimu't-tenzīl*. thk. Muḥammed ʿAbdullâh en-Nimr v.dğr. 8 cilt. Riyad: Dâru Ṭîbe, 1411.

Bilgin, Orhan. "Yazma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 369-383. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.

Blair, Sheila S. *Islamic Calligraphy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.

Bozkurt, Nebi. "Kubbetü's-Sahre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 304-308. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.

Brubaker, Daniel Alan. "Intentional Changes in Qurʾān Manuscripts". Doktora tezi, Rice University, 2014.

Dânî, Ebî ʿAmr ʿUṣmân b. Saʿîd. *Kitâbu't-teysîr fî ḳırâʾâti's-sebʿa*. tashih: Otto Pretzl. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 1984.

Déroche, François. "Manuscripts of the Qurʾān". *Encyclopedia of the Qurʾān*. ed. Jane Dammen McAuliffe. 3: 254-274. Leiden – Boston: Brill, 2003.

Déroche, François. *La transmission Ecrite du Coran dans les Débuts de l'Islam: Le codex Parisino-petropolitanus*. Leiden: Brill, 2009.

Déroche, François. *Le Livre Manuscrit Arabe: Préludes à une Histoire*. Paris: Bibliothèque Nationale de France, 2004.

Déroche, François. *Les Manuscrits du Coran. Aux Origines de la Calligraphie Coranique*. Paris: Bibliothèque Nationale de France, 1983.

Déroche, François. *Qurans of the Umayyads: A First Overview*. Leiden: Brill, 2014.

Déroche, François. *The Abbasid Tradition: Ourʾāns of the 8th to the 10th Centuries*. London: Nour Foundation, 1992.

Dutton, Yasin. "Red Dots, Green Dots, Yellow Dots and Blue: Some Reflections on the Vocalisation of Early Qurʾānic Manuscripts – Part I". *Journal of Qurʾānic Studies* 1, no. 1 (1999): 115-140.

Dutton, Yasin. "Red Dots, Green Dots, Yellow Dots and Blue: Some Reflections on the Vocalisation of Early Qurʾānic Manuscripts (Part II)". *Journal of Qurʾānic Studies* 2, no. 1 (2000): 1-24.

Dutton, Yasin. "An Early *Muṣḥaf* According to the Reading of Ibn ʿĀmir". *Journal of Qurʾānic Studies* 3, no. 1 (2001): 71-89.

Dutton, Yasin. "Some Notes on the British Library's 'Oldest Qurʾān Manuscript' (Or. 2165)". *Journal of Qurʾānic Studies* 6, no. 1 (2004): 43-71.

George, Alain. "The Geometry of the Qurʾān of Amājūr: A Preliminary Study of Proportion in Early Islamic Calligraphy". *Muqarnas* 20 (2003): 1-15.

George, Alain. "The Geometry of Early Qurʾānic Manuscripts". *Journal of Qurʾānic Studies* 9, no. 1 (2008): 78-110.

George, Alain. "Calligraphy, Colour and Light in the Blue Qurʾān". *Journal of Qurʾānic Studies* 11, no. 1 (2010): 75-125.

George, Alain. "Coloured Dots and the Question of Regional Origins in Early Qurʾāns (Part I)". *Journal of Qurʾānic Studies* 17, no. 1 (2015): 1-44.

George, Alain. "Coloured Dots and the Question of Regional Origins in Early Qurʾāns (Part II)". *Journal of Qurʾānic Studies* 17, no. 2 (2015): 75-102.

George, Alain. "The Geometry of Early Qurʾānic Manuscripts". *Journal of Qurʾānic Studies* 9, no. 1 (2008): 78-110.

Gökkır, Necmettin. "Mingana 1572a Kur'an Fragmanları, Birmingham Üniversitesi". Erişim 31.10.2017. http://www.kuramer.org/s/doc-dr-necmettin-gokkir-in-degerlendirme-raporu.

Gökkır, Necmettin. *Tanzimattan Günümüze Din-Devlet İlişkileri ve Siyaset Bağlamında Mushaf Basımı*. İstanbul: İlahiyat Fakültesi-İFAV Yayınları, 2015.

Gözeler, Esra. "Vatikan Kütüphanesinde Tefsir İlmine İlişkin Arapça El Yazmaları Üzerine Bir Araştırma". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51, sy. 2 (2010): 350-352.

Gözeler, Esra v.dğr. "*Corpus Coranicum Projesi*: Kur'an'ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53, sy. 2 (2012): 219-253.

Gündüz, Mahmut. "Matbaanın Tarihçesi ve İlk Kur'anı Kerim Basmaları". *Vakıflar Dergisi* 12 (1978): 335-350.

Hâşim Velî Efendi. "Vatikan Kütüphanesi'ndeki Āsār-ı İslāmiyye". *Sırāṭ-ı Mustaḳīm* VI, sy. 136 (1326): 91.

Hâşim Velî Efendi. "Vatikan Kütüphanesi'ndeki Āsār-ı İslāmiyye". *Sırāṭ-ı Mustaḳīm* VI, sy. 138 (1326): 118.

Hâşim Velî Efendi. "Vatikan Kütüphanesi'ndeki Āsār-ı İslāmiyye". *Sırāṭ-ı Mustaḳīm* VI, sy. 139 (1327): 137.

Hâşim Velî Efendi. "Vatikan Kütüphanesi'ndeki Āsār-ı İslāmiyye". *Sırāṭ-ı Mustaḳīm* VI, sy. 140 (1327): 159.

Hâşim Velî Efendi. "Vatikan Kütüphanesi'ndeki Āsār-ı İslāmiyye". *Sırāṭ-ı Mustaḳīm* VI, sy. 141 (1327): 167-168.

Ibrahim, Yasir S. "Continuity and Change in Qurʾānic Readings: A Study of The Qurʾānic Ms. Garrett 38". *Journal of Islamic Studies* 19, no. 3 (2008): 369-390.

Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Qurʾān: Semantics of the Qurʾānic Weltanschauung*. Islamic Book Trust 2002.

Jocham, Tobias J. "Studien zu den frühen Qurʾān-Handschriften Is. 1615 aus der Chester Beatty Library in Dublin- Zum Einsatz elektronischer Datentechnik in der Textanalyse". Yüksek Lisans tezi, Freie Universität Berlin, 2012.

Journal of Qur'anic Studies 19:3 (2017). "Qur'anic Manuscripts in the Western Islamic World". ed. Nuría Martínez de Castilla.

Karabıyık, Elif Behnan. "Birmingham Varakları Hakkında Rapor". Erişim 31.10.2017. http://www.kuramer.org/s/ars-gor-elif-behnan-karabiyik-in-raporu.

Karabıyık, Elif Behnan. "Berlin Kur'an Yazması ve Metin Tahlili – Neşri". Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2017.

Keskioğlu, Osman. "Türkiyede Matbaa Te'sisi ve *Mushaf* Basımı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, no. 1 (1967): 121-139.

Maraqten, Mohammed. "Writing Materials in Pre-Islamic Arabia". *Journal of Semitic Studies* XLIII, no. 2 (1998): 287-310.

Marx, Michael. "The Qurʾān – the First Arabic Book". *The Roads of Arabia* içinde, ed. Ute Franke, Joachim Gierlichs, 194-207. Berlin: Staatliche Museen zu Berlin, 2011.

Marx, Michael. "Manuscript London, BL, Or. 2165 and the transmission of the Qurʾān". *Comparative Oriental Manuscript Studies. An Introduction* içinde, ed. Alessandro Bausi v.dğr., 430-434. Hamburg: COMSt, 2015.

Marx, Michael ve Tobias J. Jocham. "Zu den Datierungen von Koranhandschriften durch die 14C-Methode". *Frankfurter Zeitschrift für Islamisch-Theologische Studien. Koranforschung, Verortung und Hermeneutik* içinde, 9-43. Berlin: EB-Verlag, 2015.

Maşalı, Mehmet Emin. "*Mushaf*". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 242-248. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

Piazzoni, Ambrogio M. "Treasures in the Vatican Library". *Vatican Library: Books and Places at the Begining of the Third Millennium* içinde, ed. Gennaro Guala, Ambrogio M. Piaz-

zoni ve Andreina Rita, 24-69. Città del Vaticano: Biblioteca Apostalica Vaticana, 2011.

Sabev, Orlin. *İbrahim Müteferrika ya da İlk Osmanlı Matbaa Serüveni*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2013.

Sadeghi, Behnam & Mohsen Goudarzi. "Ṣanʿāʾ 1 and the Origins of the Qur'ān". *Der Islam* 87 (2010): 1-129.

Sehâvî, ʻAlemuddîn. *Cemâlu'l-ḳurrâʾ ve kemâlu'l-iḳrâʾ*. thk. ʿAlî Ḥuseyn el-Bevvâb. 2 cilt. Mekke: Mektebetu't-Turâṣ, 1987.

Süyûtî, Celâluddîn. *El-İtḳān fî ʻulûmi'l-Ḳurʾân*. thk. Merkezu'd-Dirâsâti'l-Ḳurʾâniyye. 6 cilt. Medine: Mucemmaʿu'l-Melik Fehd li-Ṭıbaʿâti'l-Muṣḥafi'ş-Şerîf, t.y.

Süyûtî, Celâluddîn. *El-İtḳān fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân*. thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 2004.

Taberî, İbn Cerîr. *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Ḳurʾân*. thk. ʿAbdullâh b. Abdulmuḥsîn et-Turkî. 26 cilt. Kahire: Dâru Hecr, 2001.

Vida, Giorgio Levi della. *Elenco dei Manoscritti Arabi Islamici Della Biblioteca Vaticana: Vaticani, Barberiniani, Borgiani, Rossiani*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostalica Vaticana, 1935.

Vida, Giorgio Levi della. *Frammenti Coranici in Carattere Cufico nella Biblioteca Vaticana*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostalica Vaticana, 1947.

Vida, Giorgio Levi della. *Secondo Elenco dei Manoscritti Arabi Islamici Della Biblioteca Vaticana*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostalica Vaticana, 1965.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili. Yeni Meâlli Tefsîr*. Faksimile Baskı. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015.

http://coranica.de/ (Erişim 31.10.2017).

http://coranica.de/computatio-radiocarbonica-en (Erişim 31.10.2017).

http://digi.vatlib.it/mss/(Erişim 31.10.2017).

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, December 2017, 21 (3): 1497-1533

Kur'ân Eğitiminde Manzûm Tecvid Geleneği: Cemzûrî ve Tuhfetü'l-Eṭfâl Adlı Manzûm Eseri

Poetical Tajwīd in the Education of the Qur'ān: Jamzūrī and His Work Tuḥfat al-Aṭfāl

Recep Koyuncu
Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Kur'ânı Kerîm Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı
Assistant Professor, University of Necmettin Erbakan, Faculty of Theology, Department of Reading the Qur'an and Qıraat Science.
Konya, Turkey
rkoyuncu1@gmail.com
ORCID ID http://orcid.org/0000-0003-0264-5956

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 06 Nisan/April 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 27 Ağustos/August 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December
Cilt / Volume: 21 **Sayı / Issue:** 3 **Sayfa / Pages:** 1497-1533
DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.304374
Atıf/Cite as: Koyuncu, Recep. "Kur'ân Eğitiminde Manzûm Tecvid Geleneği: Cemzûrî ve Tuhfetü'l-Eṭfâl Adlı Manzûm Eseri-Poetical Tajwīd in the Education of the Qur'ān: Jamzūrī and His Work Tuḥfat al-Aṭfāl". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, no. 3 (Aralık/December 2017): 1497-1533. doi: 10.18505/cuid.304374.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Kur’ân Eğitiminde Manzûm Tecvid Geleneği: Cemzûrî ve Tuhfetü’l-Eṭfâl Adlı Manzûm Eseri

Öz: Tecvide dair ilk manzûm eserin Ebû Müzâhim Mûsâ b. Ubeydullâh el-Hâkānî’ye (ö. 325/937) ait olduğu bilinmektedir. Sonrasında kıraat alanında otorite olan ve *Mukaddime* adlı manzûmenin müellifi İbnü’l-Cezerî (ö. 833/1429) karşımıza çıkmaktadır. İbnü’l-Cezerî sonrasında ise özellikle Arap coğrafyasında Kur’ân eğitiminde yaygın olarak okutulan Süleyman el-Cemzûrî’nin (d. 1160/ö.?) *Tuhfetü’l-Eṭfâl* adlı manzûm eserini görmekteyiz. Bu makale Hicrî XII. asırda yazılıp günümüzde de önemini koruyan ve Kur’ân eğitimine ilişkin Arap âleminde özellikle mübtedîlere yönelik okutulan hatta ezberletilen Cemzûrî’nin tecvide dair *Tuhfetü’l-Eṭfâl* adlı manzûmesini konu edinmektedir. Bu çalışma söz konusu manzûmeyi ve yine eserin müellifi tarafından manzûmeye yapılan *Fethu’l-Aḳfâl* adlı şerh üzerinden incelemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tecvîd, Manzûme, Cemzûrî, Tuhfetü’l-Aṭfâl, Fethu’l-Aḳfâl.

Poetical Tajwīd in the Education of the Qur'ān: Jamzūrī and His Work Tuḥfat al-Aṭfāl

Abstract: The first known work on tajwīd is written by Abu Muhammad Musa b. Ubeydillâh al-Khaqanī (d. 325/937). Afterwards, the distinct authority in Qur’an recitation Ibn al-Jazarī (d. 833/1429) emerged with his work *al-Muqaddimah.* After Ibn al-Jazarī, we see the poetic work called *Tuḥfat al-Aṭfāl* by Sulaymān al-Jamzūrī (d. ?) which is widely studied for Qur’anic education (tajwīd) especially in the Arabian geography. This article deals with *Tuḥfat al-Aṭfāl*, a work despite authored in the 12th century, still holds its importance today. It was a poetical textbook regarding the education of the Qur’an in the Arab world and was memorized by students. The aim of this study is to examine this poetical text and also the commentary (*Fath al-Aqfāl*) written by the author himself.

Keywords: Tajwīd, Poetical text, Jamzūrī, Tuḥfat al-Aṭfāl, Fatḥ al-Aqfāl.

SUMMARY

Arabic letters as well as their articulation-places and features have been explored and examined by the Arab philologists and the scholars of the *Qirāah.*

In consequence, before the *tajwīd* evolved into an independent Qur'ānic discipline, some topics of the *tajwīd* had taken their place in the literature of Arabic grammar and the *Qirāah*. The *tajwīd* evolved into an independent Qur'ānic discipline through the works composed by the Qur'ānic scholars who lived in the second half of the third century and the first half of the fourth century after Hijrah. A cursory glance at the *tajwīd* literature shows that some of these books were written in verse. The fact that the literature in verse helped the students study and even memorize the subjects of the *tajwīd* played an important role in composing such works in verse in the field.

The earliest work produced in the field of the *tajwīd* is an in-verse book known as *al-Qaṣidah al- Khāqāniyyah* by Abū Muzāḥim Mūsā bin 'Ubaydillāh al-Khāqānī (d. 325/937). Again, *al-Muqaddimah*, which was composed by one of the most authoritative scholars of the *Qirāah*, Ibn al-Jazarī (d. 833/1429), and has been one of the most frequently studied textbooks by the students of the *tajwīd*, is also a *tajwīd* textbook written in verse. As a continuation of such works, al-al-Jamzūrī's *Tuḥfat al-Aṭfāl*, which was composed in the twelveth century after Hijrah and has been one of the most studied texts by the students in the Arab countries in modern times, is also important. This article is intended to examine the *Tuḥfat al-Aṭfāl* through the *Fatḥ al-Aqfāl*, a work that al-Jamzūrī himself composed as a commentary upon the former, investigating the significance and distinguishing features of the work.

We do not have much biographical information about al-Jamzūrī, who was born in 1160 after Hijrah in Jamzūr, a town located four miles away from Ṭanṭa, Egypt. The exact date of his death is not known. However, in consideration of the *Tuḥfat al-Aṭfāl*'s date of composition 1198 after Hijrah, one can say that he passed away after that time. As a follower of the Shāfi'ī school, al-Jamzūrī studied with a number of scholars, the most famous of whom is 'Alī bin Aḥmad al-Mīhī, whose mention occurs in the *Tuḥfat al-Aṭfāl*. This scolar in turn studied with thousands of great scholars in Ṭanṭa.

The following are some of al-Jamzūrī's works which have come down to us and have been considered one of reference books in the field:

1. *Tuḥfat al-Aṭfāl bi Tajwīd al-Qur'ān*: Al-Jamzūrī composed this book in verse in order to teach the children the subjects of the *tajwīd* that he studied with his teacher al-Mīhī.

2. *Fetḥ al-Aqfāl bi Sharḥi Tuḥfat al-Aṭfāl*: This is his commentary on his own in-verse *Tuḥfat al-Aṭfāl*.

3. *Al-Fatḥ al-Raḥmānī Sharḥu Kanz al-Ma'ānī bi Taḥrīri Ḥirz al-Amānī fī al-Qirāah*. This is an annotation by our author on *Kanz al-Ma'ānī*, which is a commentary by Jābarī (d. 732/1332) on the *Ḥirz al-Amānī*, known also as *Lāmiyyah*, a work in verse by Shāṭibī (d. 590/1194).

4. *Manẓūma fī Qirāati Warsh*: This work analyzes the *Azraq* version of the *Warsh* narration, and is registered in the Cairo Dār al-Kutub al-Miṣriyyah Library, no 615.

The first printed edition of the *Tuḥfat al-Aṭfāl* was done by Maṭba'at al-Sharaf in 1308 after Hijra, in Egypt. The work, including its prologue and epilogue, consists of 10 chapters and 61 verses in totality.

Our considerations about this work in verse by Sulaymān al-Jamzūrī are as the following:

After saying the praise of God (*ḥamdalah*) and evoking mercy and peace upon the Prophet Muḥammad (*ṣalwalah*) in the epilogue, the book speaks briefly of its contents, which are in order: *al-tanwīn* or *al-nūn al-sākinah*, the states of *al-mīm al-sākinah*, "*aliflām*" and "*lām al-fi'l*", *idghām al-mithlayn*, *idghām al-mutajānisayn*, *idghām al-mutaqāribayn*, types and rulings of *al-madd*. On the other hand, the book does not include a discussion of the articulation-places and features of the letters. One may explain this as because the book targets as its readers the new beginner students of the Qur'ān and thus aims at providing a brief explanation of the *tajwīd* topics. The *tajwīd* literature gives priority to such topics as the definiton and importance of the *tajwīd*, merits of the recitation of the Qur'ān, and the articulation-places and features of the letters. This order is most likely to be formed in accordance with the systematic he took from his teacher whom he mentions at the beginning of the prologue.

One may observe that the *Tuḥfat al-Aṭfāl* is an essential textbook for the new beginners of the Qur'ān studies in the contemporary Arab world. Again in this context, this book is important in that it is one of the books written in verse

that have been studied and memorized with certification and authorization by the students of the *Tajwīd* and the *Qirāah*. Of similar books in verse, one can mention in order *al-Shāṭibiyyah, Ṭayyibat al-Nashr, Muqaddimat al-Jazarī,* and *Tuḥfat al-Aṭfāl*. What is interesting in this context is the fact that some of the commentaries on the *Tuḥfat al-Aṭfāl* are considered together with the *Muqaddimat al-Jazarī*, which has been studied more by the advanced students of the *Qirāah*. This shows the fact that both works in verse are quite important in the education of the Qur'ān.

One can say that the *Tuḥfat al-Aṭfāl* adopts a brief, clear and easy-going style in explaning the topics, a fact which contributed to the easily memorization of the text. As a result, this text is widely studied and memorized in the Arab countries. One should state that the work is successful in terms of language, style and rhyme. This adds a phonetical beauty to the work. In conclusion, this is an important work in the in-verse literature of the *tajwīd* in that it briefly and clearly discusses an important part, if not all, of the subjects of the *tajwīd.*

GİRİŞ

Kur'ân'ı Kerîm, Allah katından lafız ve mana bütünlüğü içerisinde inen, son ve mükemmel bir kitap olarak günümüze kadar gelen ve başka hiçbir kitaba da nasip olamayacak mükemmel bir kelami yapıya sahip yegâne ilahî kitaptır. Bu mükemmel yapının korunmuşluğu da kıyamete kadar tekeffül edilmiştir.[1] Bu yüce kitabın nüzülü ile birlikte eğitim süreci de başlamış olup bu hususta akla gelenlerden biri tecvid ilmidir.

Tecvid ilminin konusunu oluşturan harflerle bunların mahreç ve sıfatları Arap dilcileriyle kıraat âlimlerinin ilgi alanına girdiğinden onlar tarafından işlenmiş, tecvid müstakil bir ilim haline gelmeden önce bazı tecvid konuları Arapça dilbilgisi ve kıraat kitaplarında ele alınmıştır. Tecvidin müstakil bir ilim haline gelmesi Hicrî III. yüzyılın yarısı ile IV. yüzyılın ilk yarısında yaşayan âlimlerin yazdığı eserlerle gerçekleştiği görülmektedir.[2]

---

1 el-Hicr 15/9.

2 Husarî, Ravza Cemal, *el-Menhelü'l-Müfîd fî usûli'l-kıraâti ve't-tecvîd* (Beyrut: Dâru'l-Kelimu't-Tayyib 2005) 39.

Tecvid alanında telif edilen eserlere bakıldığında bunların bir kısmının nesir bir kısmının da manzûm olarak ortaya konulduğu görülmektedir. Bu eserlerin manzûm olarak kaleme alınmasında, alana dair bilgilerin öğrenci tarafından kolay bir şekilde öğrenilmesi ve hatta hıfzedilebilmesinin rolü büyüktür.

Bu bağlamda, tarihte ilk tecvid çalışması olarak bilinen Ebû Müzâhim Mûsâ b. Ubeydillâh el-Hâkānî'ye (ö. 325/937) ait olan *Kaside-i Hâkānî* adlı çalışma bir manzûmedir. Yine kıraat tedrisatında bulunan talebelerin okumakta olduğu kıraat alanında otorite olan İbnü'l-Cezerî'ye (ö. 833/1429) ait *Mukaddime* adlı çalışma da manzûm bir tecviddir. Bu çalışmaların devamı niteliğinde, hicrî on ikinci yüzyılda telif edilen ve günümüzde özellikle Arap ülkelerinde oldukça yaygın olarak takip edilen Cemzûrî'nin *Tuhfetü'l-Eṭfâl* adlı çalışması karşımıza çıkmaktadır. Bu makalede *Tuhfetü'l-Eṭfâl* adlı manzûme, öncelikle müellifin kendi şerhi olan *Fethu'l-Aḳfâl* adlı eser üzerinden incelemeye alınacak, eserin alanındaki yeri, önemi ve çalışmayı diğerlerinden farklı kılan özellikler tespit edilmeye çalışılacaktır. Bunun yanı sıra eser üzerine yapılan diğer şerhlere de atıfta bulunulacaktır.

1. TECVİD İLMİ ve MANZÛM TECVİD GELENEĞİ

Tecvîd kelimesi (جاد) kökünden "tef'il" vezninde masdar olup sözlükte, "Herhangi bir şeyi güzel ve iyi yapmak, herhangi bir konuda en güzeli gerçekleştirmek için uğraşmak ve süslemek" gibi anlamlara gelir.[3]

Tecvîd ilmi ıstılahta ise:

"Tecvîd, öyle bir meleke öyle bir kabiliyet ki, onunla insan, her bir harfe lâzım olan hakkını ve müstehakkını vermeye kâdir olur."[4]

veya: **ملكة يقتدر بها على إعطاء كل حرف حقها ومستحقها**

"Tecvid ilmi, her harfe hakkını [lâzımî sıfatlar] ve müstehakkını [arızî sıfatlar] verebilme yeteneğini sağlayan bilim dalıdır"[5] şeklinde tanımlanmıştır.[6]

---

3 Cevherî, *es-Sıhâh tâcü'l-luga ve sıhâhi'l-'Arabîyye* (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, ts.), 2: 462; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr, ts), 3: 135; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.), 3: 327; Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât,* thk. Muhammed Abdurrahman Mer'aşlî (İstanbul: Dâru'n-Nefâis, 1992), 114.

4 Birgivî, *Dürr-i Yetîm* (İstanbul: Mektebe-i Amire, 1280), 2.

5 Sıtkı Gülle, *Açıklamalı Örnekleriyle Tecvîd İlmi* (İstanbul: Huzur Yay., 2005), 9.

Diğer yandan son dönem araştırmacılarından Husarî ise, Kur'ân harflerini ve kelimelerini en muhkem, doğru bir şekilde ifade etmek; lafızları güzelleştirmede mübalağa etmek ve fasih bir şekilde hoş bir tavır ve üslupla Kur'ân'ı tilavet etmektir, şekinde tanımlamıştır.[7]

İbnü'l-Cezerî, tecvîdi harflerin lâzımî ve arızî sıfatlarının hakkını vererek, her bir harfi kendi mahrecinden çıkararak, aynı üslup ve ölçüde, zorlamadan ve aşırılığa kaçmadan hoş bir şekilde okumaktır, şeklinde tarif ettikten sonra, tecvidi tilavetin süsü, kıraatin zîneti olarak ifade etmiştir.[8]

Tecvidin konusu Kur'ân harfleridir. Bu ilim Kur'ân harflerini zat ve sıfatlarına uygun, ihfâ, izhâr, iklâb ve idğamlara riayet ederek okumanın yanında kelimeleri delalet ettikleri manalarına uygun şekilde, kelimeleri birbirinden tefrik etmek suretiyle vurgulu bir şekilde, cümle ve ayetleri de manalarına uygun olarak okumayı konu edinmektedir.[9] Tecvidin gayesi ise Kur'ân kelimelerinin telaffuz keyfiyetlerini Hz. Peygamber'den alındığı şekliyle muhafaza ederek Kur'ân tilavetinde hata yapılmasını önlemektir.[10]

İslâmî ilimlere dair eserlerin telifine bakıldığında bunların bir kısmının nesir şeklinde kaleme alındığını bir kısmının da manzûm olarak telif edildiğini görmekteyiz. Muhtasar olmanın yanında zengin içeriğe sahip olan bu tarz çalışmalar aynı zamanda söz konusu alana vukûfiyetin bir yansıması olarak görülmektedir. İlmî eserlere ilişkin manzûm telifat geleneğinin erken dönemlerde başladığını görmekteyiz. Bu eserlerin manzûm olarak kaleme alınmalarının en önemli nedeni olarak, alana dair bilgilerin öğrenci tarafından kolay bir şekilde öğrenilmesi buna ilaveten zihinlerde kalıcı olmasının amaçlandığını söylemek mümkün-

[6] Tecvid ile alakalı diğer tanımlamalar için bk. Nihat Temel, *Kıraât ve Tecvid Istılahları* (İstanbul, İFAV, 2009), 130; Ali Öge, *Kur'ân Bilgisi* (Konya: Kitap Dünyası, 2014), 135;

[7] Husarî, *Ahkâm-u kırâeti'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l Beşâiru'l-İslamiyye, 2006), 17.

[8] İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fî İlmi't-Tecvîd,* thk. Ganim Gaddûrî Hamed (Beyrut, Müessesetu'r-Risale,1986) 59.

[9] Ali Rıza Sağman, *İlaveli Yeni Sağman Tecvidi* (İstanbul: 1955), 5.

[10] Muhammed Mekkî Nasr, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd fî 'ilmi't-tecvîd*, thk. Muhammed Ali ed-Dabbâğ (Mısır: Matbaa Bâbi'l-Halebî, 1349/1970), 7.

dür. Bu sebepten söz konusu çalışmaların genellikle ezberlenilmesi için hazırlanmış metinler olduğunu vurgulamakta yarar vardır.[11]

Tecvid alanında ilk eserin müellifi Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'dır (ö. 224/838). İlk manzûm tecvidin ise Ebû Müzâhim Mûsâ b. Ubeydillâh el-Hâkānî'ye (ö. 325/937) ait olduğu bilinmektedir.[12] Hâkānî tarafından hazırlanan *el-Kasidetü'l-Hâkānîyye* adlı bu eser 51 beyitten oluşan bir manzûmedir.[13] *Manzûmetü'l-Hâkānî* diye de bilinen esere daha sonra Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) tarafından *Şerhu Kasîdeti'l-Hâkānî fi't-Tecvîd* adıyla bir şerh yapılmıştır. Sonrasında *Kaside-i Nûniyye*[14] adıyla Alemüddîn es-Sehâvî'ye (ö. 643/1245)[15] ait olan 64 beyitten oluşan manzûmeyi görmekteyiz.[16] Daha sonraki dönemlere gelindiğinde hem yaşadığı dönemde hem de sonrasında kıraat otoritesi olan ve birçok alanda eserleri olan İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *Mukaddime* adlı çalışması karşımıza çıkmaktadır. *Mukaddimetü'l-Cezerî* diye de bilinen ve 109 beyitten oluşan esere tarihi süreçte

---

11 Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.1, (2008): 40. Anadoluda ise sıbyan mekteblerinde mübtedi seviyesindeki öğrencilere verilen subha-i sıbyân da bu nitelikte bir çalışmadır. Sıbyan mekteplerinde öğretilen derslere ilaveten okutulan bu manzûm sözlüklerle amacın, çacukların kavramları doğru ve kolay bir şekilde öğrenmeleri ve ses, kafiye ve ahenkli söyleyişe sahip beyitleri de ezberletmek olduğu görülmektedir. Bk. Atabey Kılıç, "Klasik Türk Edebiyatında Manzûm Sözlük Yazma Geleneği ve Türkçe-Arapça Sözlüklerimizden Sübha-i Sıbyân", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20, (2006): 65-77.

12 Ganim Kaddurî Hamed, *Ebhâs fî 'ilmi't-tecvîd* (Dâru Ammâr, ys., 2002), 14; Rihab Muhammed Müfid Şekiki, *Hilyetü't-tilave fi tecvidi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2014.), 52.

13 Bk. Abdurrahman Çetin, "Hâkānî Musa b. Ubeydullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 15 (İstanbul: TDV Yay., 1997), 166.

14 Osmanlı âlimi Hızır Bey (ö. 863/1459)'in manzum akaid risalesi ile isim benzerliği olsa da konu olarak birbirlerinden farklıdır. Nitekim Hızır Bey'in çalışması akaid konularını ele alırken Sehâvî'nin manzumesi tecvide dairdir. Hızır Bey'in manzumesi hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, Hızır Bey ve "Kasîde-i Nûniye"si, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 1983, cilt: XXVI, s. 549-588.

15 Sehâvî için *Umdetu'l-müfîd ve uddetu'l-mücîd fî 'ilmi't-tecvîd* adıyla manzûm eser atfedilmiştir. Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn.* (Beyrut: Daru İhyai't-Türâs el-Arabî, ts.), 2: 1171; Ayrıca bk. Tayyar Altıkulaç, "Sehâvî, Alemüddîn" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 36 (İstanbul: TDV Yay., 2009) 312.

16 Bk. Sehâvî Ali b. Abdussamed, *el-Manzûmetü's-Sehâviyye*, Mektebe Evlâdü'ş-Şeyh, ts. Ayrıca bk. *Mecmû'ul-mütûn fi'l-kırâati ve't-tecvîd,* thk. Said Abdulhakîm Sa'd, s. 60-73.

birçok şerh yapılmıştır.[17] Bu noktadan hareketle biz de manzum tecvid geleneğinde yerini alan *Tuhfet'ül-Etfâl* adlı eseri tanıtmaya çalışacağız.

2. CEMZÛRÎ ve TUHFETÜ'L-EṬFÂL

Bu çalışmada manzûm eser yazma geleneğinin tecvid alanındaki bir örneği olarak İbnü'l-Cezerî sonrasında Hicrî XII. Asırda yaşayan Cemzûrî ve *Tuhfetü'l-Eṭfâl* adlı eseri tanıtılmaya çalışılacaktır. Eserin tanıtımına geçmeden önce manzûmenin müellifi Süleyman el-Cemzûrî hakkında bilgi vermek istiyoruz.

2.1. Süleyman el-Cemzûrî

2.1.1. Hayatı

Hayatı hakkında kaynaklarda fazla bilgiye rastlanmayan Cemzûrî'nin tam adı Süleyman b. Muhammed b. Çelebi el-Cemzûrî'dir. Cemzûrî, Mısır'ın Tanta ilinden yaklaşık dört mil mesafede bulunan Cemzûr'da 1160 yılında doğmuştur. Zamanla Tantâ'nın genişlemesiyle Cemzûr köyü şehrin içinde kalmıştır. Tanta ili Mısır'ın Munifıyye bölgesi sınırlarında yer almaktadır. Cemzûrî'nin, Şafiî mezhebine tabi ve Şazelî tarikatına mensup olduğu ifade edilmektedir.[18]

Cemzûrî'nin vefat tarihi tam olarak bilinmemektedir. Ancak *Tuhfetü'l-Eṭfâl*'in telif edildiği tarih (ferağ kaydı) Hicrî 1198 senesine bakarak bu tarihten sonra vefat ettiği kanaatine varılmaktadır.[19] Cemzûrî'nin kabri Tanta / Cemzûrda olup ziyaretgâh olduğu ifade edilmektedir.[20]

2.1.2. Hocaları

Şafii mezhebine mensup olan Cemzûrî'nin kendisinden ilim aldığı birçok hocası olmuştur. Bunlardan iki tanesi en meşhur olanıdır. İlki, Tanta'da binlerce büyük âlimden kıraat ve tecvid ilmi tahsil etmiş olan en meşhur hocası ki –

---

17 Bu şerhler arasında müellifin kendi oğlunun [Şihabuddîn Ebûbekir Ahmed b. Muhammed'in (ö. 835/1431) *el-Havaşşi'l-Müfehhime* yanında Kastallânî'nin (ö. 923/1517) *el-Leâliu's-Seniyye*, Zekeriyya el-Ensârî'nin (ö. 926/1520) *ed-Dekâiku'l-Muhkeme*, Taşköprîzâde'nin (ö. 968/1561) *Şerh-u Mukaddimeti'l-Cezeriyye* ve Molla Aliyyül-Kârî'nin (ö.1014/1606) *el-Minehu'l-Fikriyye* gibi çalışmalar yer almaktadır. Diğer şerhler hakkında detaylı bilgi için bk. Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr* (İstanbul: İFAV Yay., 2012) 214-215.

18 Hasan Dımeşkiyye, *Takrîbü'l-menâl bi şerhi tuhfeti'l-Etfâl* (Beyrut: Beşâiru'l-İslamiyye, 2004), 22.

19 Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn: terâcimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye* (Beyrut: Mektebetül-Müsennâ, ts.) 4: 257.

20 Ma'sarâvî, *Fethu rabbi'l-beriyye fîh halli elfâzi't-tuhfeti ve'l-Cezeriyye* (Kahire: İlâmi's-Selef, 2009), 16.

manzûmesinde de zikrettiği üzere- el-Mîhî[21] isimli zattır. Tam ismi Şeyh Nur Ali Ali oğlu Ali Naci oğlu Feneyş el-Mîhî'dir. Hicrî 1139 yılında doğan el-Mîhî Kahire'de el-Ezher camiinde yıllarca ilim okuttuktan sonra Tanta'ya hicret etmiş ve 1204 yılında vefatına kadar da talebe okutmaya devam etmiştir.[22] İmam Cemzûrî, hocası için "Şeyh Mîhî kemalat sahibi büyük ahlak sahibi zahiri ve batini ilim sahibi büyük mutasavvıf kıraat tecvid ve makamlarda ekol olan, yetişen ve yetiştiren kâmil[23] bir zattır" sözlerini ifade ederken hocasına olan hürmet ve sevgisini de izhar etmiştir.

İkinci hocası ise Muhammed Ebû'n-Necâ'dır. "Sîdî Mücahid" lakabıyla bilinen Ebû'n-Necâ Ezher Ahmedî Enstitüsünün ilk hocalarındandır. Bu hocası Cemzûrî'ye Türkçe'de kullanılan "Efendi" lakabını koymuştur.[24]

2.1.3. Eserleri

Cemzûrî'nin günümüze kadar gelen ve kaynak kabul edilen eserlerinden bazıları şunlardır:

*Tuhfetu'l-Etfâl bi Tecvîdi'l-Kur'ân***:** Bu eser Cemzûrî'nin çocuk yaştaki Kur'ân talebelerine tecvid konularını öğretmek amacıyla, hocası el-Mihî'den öğrendiği tecvid konularını manzum olarak yazdığı bir çalışmadır. Arap âleminde oldukça meşhur olan esere pekçok şerh yapılmıştır. Bunun yanında manzûmenin tedris maksadıyla çok yaygın kullanılmasının göstergesi olarak internet ortamında çok sayıda seslendirmesinin yapılmış olduğu da görülmektedir.[25]

Fethu'l-aḳfâl bi-şerhi Tuhfeti'l-Eṭfâl: Bu eser, müellifin *Tuhfetü'l-Eṭfâl* adlı manzûm eserine kendisinin yapmış olduğu şerhtir. Çalışmamızı daha çok bu şerhten faydalanarak yapmaya çalışacağız.

---

21 "Meyhî" diye ifade edenler olsa da ekseriyetle kullanılan "el-Mîhî" şeklindeki nispettir.

22 Hasan Dımeşkıyye, *Takrîbü'l-Menâl*, 26.

23 ذي الكمال ifadesiyle de manzûmede hocasına olan saygı ve sevgisini bu anlamda izhar etmiştir.

24 Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn,* 4: 257.

25 Eserin seslendirilmesi için bk.
https://www.vdyoutube.com/watch?v=h_-pjS8H9t8
https://www.vdyoutube.com/watch?v=6vBDVpf6YTs
https://www.vdyoutube.com/watch?v=lig-Dz5FOXo
https://www.vdyoutube.com/watch?v=hmJ-O_rjtaA
https://www.youtube.com/watch?v=ntsw7wMDsqA

el-Fethu’r-Rahmâni Şerhu Kenzi’l Meani bi Tahrîri Hırzi’l-Emânî fi’l-Kıraat: Bu eser, Şatıbî (ö. 590/1194)’nin kaleme aldığı *Lâmiyye* diye de bilinen *Hırzü’l-emâni* adlı manzûm eserin Caberî (ö. 732/1332) tarafından şerhi olan *Kenzü’l-Meânî* adlı eser üzerine Cemzûrî’nin yaptığı çalışmadır.[26] Eser Şeref Ebû’l-Alâ el-Advî tarafından tahkik edilerek basılmıştır.

Manzûme fi Kıraati Verş: Verş rivayetinin Ezrak tarikini manzûm olarak ele alan bu eser, Kahire’de Dâru’l Kütübi’l-Mısriyye Kütüphanesinde 615 numarada yer almaktadır. Muhatasar olan çalışmanın mukaddimesi أبدأ باسم الله ذي الكمال مصلياً على النبي والآلِ[27] şeklinde başlamakta ve eser واستفلن بلا خلاف صلى في علق قيامة والأعلى[28] şeklinde tamamlanmaktadır.[29]

2.2. Tuhfetü’l-Eṭfâl Üzerine Yapılan Çalışmalar

Eser üzerine birçok şerhin yapıldığı görülmektedir. Burada metin olarak ulaşabildiğimiz şerhlerden bahsedeceğiz. Öncelikle müellifin kendisinin yaptığı ve çalışmada sıkça faydalandığımız *Fethu’l-akfâl* adlı çalışmayı zikretmekte yarar vardır.

Fethu’l-akfâl bi-şerhi Tuhfeti’l-eṭfâl: Bu çalışma İbnü’l-Cezerî’nin mukaddimesine İbn Malik Yâluşe el-Malikî et-Tûnusî tarafından yapılan *el-Fevâidü’l-müfehhime fî şerhi’l-Cezeriyye el-Mukaddime* adlı çalışma ile birlikte tek kitap olarak basılmıştır. *Tuhfetü’l-Etfâl* bu çalışmanın 110 ile 129. sayfaları arasında yer almaktadır. Çalışmanın bundan sonraki kısmında ise muhtasar iki konu daha yer almaktadır. Birincisi Şeyh Ahmet İnâye’ye ait *Fethu’r-Rahmân fî Tecvîdi’l-Kur’ân* adlı tecvidin bazı konularını ele alan çalışma; ikincisi ise yine Ahmed İnâye’ye ait *el-Kavlü’l-Me’lûf fî Mehârici’l-Hurûf* adlı çalışmalardır.[30]

İthâfü’l-beriyye bi-dabti metneyi’t-Tuhfeti ve’l-Cezeriyye: Ahmet İsâ el-Ma’saravî tarafından yapılan şerh, 1428/2007 yılında Mektebe et-Taberî tarafın-

---

26 İlyas b. Ahmed Süleyman Bermâvî, *İmtâü’l-fudalâ bi-terâcimi’l-kurrâ fî mâ ba’del-karni’s-sâmin el-hicrî* (Medine: Mektebe Dâri’z-Zamân, 2007), 2: 155.

27 Anlamı “Kemâl sahibi Allah’ın ismi ile ve Nebi (a.s.)’ye ve âline salât ederek sözlerime başlarım”

28 Anlamı “Hilafsız şekilde صلى kelimesi Alak, Kıyame ve A’lâ surelerinde ince okunur” şeklindedir.

29 http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.phpt=221901

30 Geniş bilgi için bk. İbn Malik Yâluşe el-Malikî et-Tûnusî, *el-Fevâidü’l-müfehhime fî şerhi’l-Cezeriyye el-Mukaddime* Lübnan: Dârul-Kütübi’l-İlmiyye, 2011.

dan basılmıştır. 64 sayfadan oluşan çalışmada müellif eserin başında üç şahsın takrizine yer vermiştir. Bunlar: Ahmet el-Ma'sarâvî, Ahmet Abdurrahîm ve Hasan Mustafa'dır. Mukaddime kısmında Ma'sarâvî, Cezerî metni ve *tuhfe*yi hocalarından muttasıl bir senedle her ikisini de sahiplerine (nazım) dayandırmak suretiyle okuduğunu ifade etmiştir. 14-28 sayfalar arasında *Tuhfetü'l-Aṭfâl*'a yer verilmiş; 29-53 sayfalar arasında da *Mukaddime-i Cezerî*'ye yer verilmiştir. Çalışmanın kalan kısmında da tetimme niteliğinde bazı ilaveler vardır.[31]

Takrîbü'l-menâl bi-şerhi Tuhfeti'l-eṭfâl: Allame Hasan Dımeşkiyye tarafından kaleme alınan şerh 75 sayfadan oluşmaktadır.[32]

Ta'tîru'l-beriyye bi-şerhi'l-Cemzûrîyye: Ahmet b. Feth el-Bekîrî tarafından hazırlanmıştır. 66 sayfadan oluşan eserin baş kısmında fezailu'l-Kur'ân'a yönelik rivayetler, tecvid ilmine ilişkin mukaddime niteliğinde açıklamalar, lahn meselesi, istiaze ve besmele gibi konulara yer verilmiştir. Son kısmında da harflerin mahreç ve sıfatlarıyla alakalı bilgiler yer almıştır.[33]

Şerhu Tuhfeti'l-eṭfâl li'l-mübtedîîn: Cemal b. İbrahim el-Kırş'a ait olan çalışma Mektebe Dâru'l-'ilm tarafından Mısır 2011'de neşredilmiştir. Çalışmanın baş tarafına Kur'ân tilavetinin faziletleri, Kur'ân tilavetine yönelik adab ve tavsiyeler, İmam Asım'dan, tecvid ilmine dair ön bilgiler yer almıştır. 127 sayfadan oluşan eserde konu aralarında konu özeti veya alıştırma soruları niteliğinde tedribâtın[34] yer alması da çalışmanın Kur'ân eğitimine başlayacaklara yönelik hazırlandığını göstermektedir.

İ'âne el-müstefîd bi-dabti metneyi't-Tuhfeti ve'l-Cezeriyye: Mustafa b. Ahmet el-Verrâkî el-Mısrî tarafından kaleme alınan çalışma 100 sayfadan oluşmaktadır. Müellif eserin baş tarafında *Tuhfetü'l-Etfâl*'ı okuduğu hocalarının ismini vermek-

---

31 Bk. Ahmet İsâ Ma'sarâvî, *İthâfü'l-beriyye bi-dabti metneyi't-tuhfeti ve'l-Cezeriyye.* Kahire: Mektebetü't-Taberî, 2007.

32 Bk. Allâme Hasan Dımeşkiyye, *Takrîbu'l-menâl bi merhi tuhfeti'l-eṭfâl.* Beyrut: Dâru'l-Beşairu'l-İslâmiyye, 2004.

33 Bk. Ahmet b. Feth el-Bekîrî, *Ta'tîru'l-beriyye bi-şerhi'l-Cemzûrîyye,* y.y., ts.

34 Cemal b. İbrahim el-Kırş, *Şerhu tuhfeti'l-Etfâl lil-mübtedîîn* (Mısır: Mektebe Talibu'l-'ilm, 2011), 65, 77, 101, 111 vd.

tedir.[35] Buradan hareketle manzumenin senedli ve icazetli olarak da okutulduğunu anlamaktayız.

Eyseru’l-mekâl fî şerhi Tuhfeti’l-eṭfâl: Muhammed Refîk Mümin tarafından çalışılan şerh 44 sayfadan oluşmaktadır. Eserde dikkat çeken husus, konular anlatılırken meselenin özü tablolar kullanmak suretiyle özetlenmiş ve örneklendirilmiştir. Yapılan bu uygulama da çalışmayı daha faydalı ve kullanışlı hale getirmiştir.[36]

Letâifü’l-akvâl fî şerhi Tuhfeti’l-eṭfâl: Üsame b. Heysem Atâyâ tarafından kaleme alınmış olan çalışma 96 sayfadan oluşmaktadır. Eserde konu sonlarında “es’ile alâ mâ tekaddem” ifadesiyle konuyu özetleyici sorular yer almıştır.[37] Çalışmanın son kısmında müellif Atâyâ “Ahkâmü’r-Râ”, “Mehâricu’l-Hurûf”, “Sıfâtü’l-hurûf” ve “el-Vakfü ve’l-İbtidâ” gibi tamamlayıcı konulara dair ilavelerde bulunmuştur.[38]

Şerhu’t-Tuhfe ve’l-Cezeriyye li-beyâni’l-ahkâmi’t-tecvîdiyye: Muhammed Salim Muhaysın tarafından ilk baskısı 1419/1998 senesinde yapılan çalışma 160 sayfadan meydana gelmektedir. Çalışmada İbnü’l-Cezerî’nin *Mukaddime* adlı eseri de yer almıştır. Baştan ilk 43 sayfa *Tuhfetü’l-Eṭfâl*’a, diğer sayfalar da *Mukaddime*’ye ayrılmıştır. Genellikle kavramların açıklandığı şerh, muhtasar bir niteliğe sahiptir.

Bunların dışında Ali Muhammed ed- Ḍabba’ın Tuhfe metnine yaptığı zeyil çalışmasını, *et-tuhfetü’l-anberiyye fî şerhi tuhfeti’l-eṭfâl* ismiyle İbn Abdi’l-Vehhâb es-Sâlimî’nin çalışmasını, *Minha zi’l-celâl fî şerhi tuhfeti’l-eṭfâl* ismiyle Ali Muhammed ed-Dabbâ’a ait olan çalışmayı ve *Buğyetü’l-kemâl şerhu tuhfeti’l-eṭfâl* ismiyle Üsame Abdulvehhâb’a ait olan çalışmaları sayabiliriz.[39]

---

35 Vermiş olduğu isimlerden bazıları şunlardır: Eymen Ruşdî Süveyyid, Muhammed Küreyyim Râcih, Ebu’l-Hasen Muhyiddîn el-Kurdî. Geniş bilgi için bk. Mustafa b. Ahmet el-Verrâkî el-Mısrî, *İ’âne el-müstefîd bi-dabti metneyi’t-Tuhfeti ve’l-Cezeriyye*, yy., ts.

36 Geniş bilgi için bk. Muhammed Rafîk, *Eyseru’l-makāl fî şerhi tuhfeti’l-etfâl* (Filistin: 1436/2015).

37 Örnek için bk. Üsame b. Heysem Atâyâ, *Letâifü’l-ekvâl fî şerhi tuhfeti’l-Etfâl* (Dımeşk: Dârul-Beyrûtî, 2009), 20, 24, 27, 32 vd.

38 Üsame b. Heysem Atâyâ, *Letâifü’l-ekvâl*, 45-66.

39 Bk. Ali Muhammed ed- Ḍabbâ’, *Minha zi’l-celâli fî şerhi tuhfeti’l-eṭfâl* nşr. Muhammed Eşraf Abdulmaksûd (Riyad: Edvâu’s-Selef,1997).

2.3. Tuhfetü'l-Eṭfâl Adlı Eserin Tahlili

Tuhfetü'l-Eṭfâl adlı manzûm eser, ilk baskısı Matbaatü Şeref tarafından 1308'de Mısır'da yapılmıştır. Merkez Melik Faysal (156-3 numaralı.) ve Ezheriye' de (7387 numaralı) mahtut nüshaları vardır.[40]

Eser mukaddime ve hatime kısmıyla birlikte 10 bâb ve 61 beyitten müteşekkildir. Eserin ismiyle alakalı tahlilde bulunacak olursak, Tuhfe (تُحفة) kelimesi "hediye" anlamına gelmekte olup cemisi (تُحفْ)tır.[41] Aṭfâl (اطْفال) ifadesi de "çocuklar" anlamındadır ve müfredi (طفلْ) şeklinde gelmektedir.[42] Hepsi birlikte "Kur'ân'ın tecvidine dair çocuklara hediye" anlamına gelmektedir. Eserin ismi ile alakalı olarak bazı kullanımlarda Ğılmân (غِلمانْ) ilavesini de görmekteyiz.

Manzum eser, mukaddime ve hatime kısmıyla birlikte toplam on bölümden meydana gelmektedir. Manzûmede yer alan konu başlıkları ve beyitlerin sayı olarak tasnifi şu şekildedir:

Konular	**Beyit Sayısı**
Mukaddime	5 beyit
Tenvin ve sâkin Nûn	11 beyit
Sâkin Mîm'in Hükümleri	6 beyit
Şeddeli Nûn ve Mîm'in Hükümleri	1 beyit
Eliflâm ve Lâmü'l-fi'l	6 beyit
Misleyn, Mütecâniseyn ve Mütekâribeyn	5 beyit
Med ve Kısımları	7 beyit
Med Hükümleri	6 beyit
Meddi Lâzım ve Hükümleri	10 beyit
Hâtime	4 beyit
Toplam	61 beyit

[40] Babanzade Bağdatlı İsmail Paşa, *İzahü'l-meknun fî zeyl-i ala Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn.* tsh. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1972.) 1: 241.

[41] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* 2: 21.

[42] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* 8: 174.

1. Mukaddime

Müellif mukaddimeye besmele ile başladığını yüce kitaba uygun bir şekilde ve hadis-i şeriflerde varid olan tatbikata da uyarak böyle yaptığını ifade etmektedir.[43]

Devamında İbnü'l-Cezerî'nin mukaddime adlı manzûmesinin giriş kısmındaki başlangıca benzer bir ifadeyle (يقول راجي...) manzûmeye giriş yaptığı görülmektedir. Müellifin kendi ismine nispetle "Süleyman Cemzûrî" ifadesini kullandığını görmekteyiz. Bu arada "efendî" lakabıyla anıldığını söylemekte de yarar vardır.

Beş beyitten oluşan mukaddimenin ikinci beyitinde hamdele ve salvele ifade edildikten sonra üçüncü beyit, manzûmenin hangi konuları ihtiva ettiğine dair muhtasar ifadelere işaret edilmiştir. Bunlar da sakin Nûn ve tenvin'in hükümleri ve medler bahsi olarak zikredilmiştir. Dördüncü beyitte manzûmenin ismine ve tam ismi "Şeyh Nuruddîn Ali b. Ömer b. Ahmet b. Ömer b. Nâcî" olan[44] hocası el-Mîhî'ye yer vermiştir. Müellif son beyitte de manzûmenin öğrenciler için faydalı olmasını ve yapılan bu çalışmanın da makbul ve sevaba mazhar olmasını temenni etmektedir.

2. Tenvin ve Sâkin Nûn

Manzûmede dikkatimizi çeken husus, müellifin alışılmışın dışında ilk konu olarak tenvin ve sâkin nûn bahsini ele almış olmasıdır.[45] Neden böyle bir sıralama tercih ettiğini ifade etmese de Cemzûrî'nin hocasından öğrendiği şekliyle eserin sistematiğinin oluştuğu kanaatindeyiz.

On bir beyitten müteşekkil "Tenvin ve Sâkin Nûn" başlığı altında müellif dört konuya işaret etmiştir:

a. İzhâr b. İdğam (iki kısımdan oluşmakta) c. İklab d. İhfâ.

Bu kısmın ikinci ve üçüncü beytinde izhâr'ı ele almıştır. Öncelikle izhâr'ın lügat anlamını "*beyan etme, açık bir şekilde ifade etme*" verdikten sonra ıstılah anlamını "*her bir harfi mahrecinden çıkarma*" şeklinde ifade etmiştir. Altı boğaz harfi-

---

[43] Cemzûrî, *Fethu'l-Akfâl*, 111.

[44] Cemzûrî, *Fethu'l-Akfâl*, 112.

[45] Hâlbuki ister nesir ister manzûm olsun alana dair eserlerde baş kısımda genellikle harflerin mahreç ve sıfatları veya tecvidin tanımı, önemi vb. konular ele alınmaktadır.

ne işaret eden müellif, "*ruttibet*" ifadesiyle manzûmede harfleri mahreçlerindeki tertibe göre sıraladığını işaret etmektedir. Üçüncü beyitte de bu harfleri sırasıyla (hemze أ ile he ه ; ayn ع ile hâ ح ve ğayn غ ile Hâ خ) şeklinde zikretmiştir. Burada müellifin şu hususa özellikle işaret ettiği görülmektedir: Sâkin nûn örneğinin (ينْأونَ)[46] gibi tek kelimede veya (منْ آمنَ)[47] gibi iki ayrı kelimede yer alabilirken tenvinin ise (وجناتٍ ألفافاً)[48] örneğinde olduğu gibi yalnızca iki ayrı kelimede mümkün olacağına işaret etmiştir.[49]

Dört, beş, altı ve yedinci beyitlerde idğam konusu ele alınmış, tenvin ve sakin nûn ile alakalı olarak idğamın şu altı harfle (يرملون) olacağı ifade edilmiştir. Müellif burada idğam konusunda harflere değinirken hem mealğunne hem de bilağunne harflerini bir arada vermiştir. Ardından idğamın iki kısım olduğunu bunlardan ilkinin (ينْمو) harfleriyle meydana gelen ğunneli idğam olduğunu ifade etmiştir; ancak (دنْيا) ve (صِنْوان) gibi kelimelerde istisna olarak bu kuralın geçerli olmadığını ifade etmiştir.

Ayrıca bir istisna olarak da Hamza'nın râvisi Halef için sadece mîm ve nûn harfinde idğam söz konusu olduğuna dikkat çekmiştir. Yine sakin nûn ile idğam olabilmesi için ayrı kelimelerde (*mütetarrif*) olması gerektiğini (دنْيا) ve (صِنْوان) kelimelerinde olduğu üzere kelime içinde (*mütevassıt*) olduğunda idğam değil izhar gerektiğini ifade etmiştir.[50] Sonrasında lâm ve râ harfleriyle ğunnesiz idğamdan bahsetmiştir. Burada müellif beytin son kısmında (كَرِّرَنَّهْ) ifadesiyle mutlak anlamda râ harfinin tekrir sıfatının yapılmasına da dikkat çekmiştir.[51]

Sekizinci beyitte iklâb konusu ele alınmıştır. İlk olarak iklabın tanımı hem lügat hem de ıstılâhî olarak ifade edilmiştir. Istılahî olarak iklâb, tenvin veya sakin nûn bâ harfinden önce geldiğinde lafızda gizli (hatta yazılı olmayan) bir

46 el-En'âm 6/ 26.

47 Hûd 11/40.

48 en-Nebe 78/16.

49 Cemzûrî, *Fethu'l-Akfâl*, 113.

50 Cemzûrî, *Fethu'l-Akfâl*, 114. Müellifin burada verdiği kelime dışında yine bu konuyla alakalı tecvid kitaplarında "izhârı kelime vahide" olarak ifade edilen iki kelime daha vardır, bunlar da (بُنيانٌ) (قنْوانٌ) kelimeleridir. Bk. Abdurrahman Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları* (Bursa: Emin Yay., 2012), 170.

51 Cemzûrî, *Fethu'l-Akfâl*, 115.

mîm'e kalbedilmesi (çevrilmesi) şeklinde tarif edilmiş bunun bir ibdal olup idğam olmadığı da özellikle vurgulanmıştır. Diğer yandan iklâbta ğunne yapmaya ilişkin kurranın ittifak halinde olduğu da ifade edilmiştir. Müellif burada, iklâbta sakin nûn örneğinin [52](أَنْبِئهـمْ) [53](أنْ بورك) şeklinde hem tek kelime hem de iki ayrı kelimede olması mümkün iken tenvin örneğinin [54](سميعٌ بصير) gibi ancak iki farklı kelimede olabileceğine dikkat çekmiştir.[55]

Dokuz, on ve on birinci beyitlerde ihfâ konusu işlenmiştir. Burada ilk olarak ihfâ'nın lüğat anlamı "gizlemek" şeklinde verilmiş ardından ıstılâhî olarak da "Şeddeden uzak bir şekilde idğam ile izhar arasında ğunneli bir okuyuştur" diye ifade edilmiştir. Ardından ihfâ harflerinin, on birinci yani son beyitte yer alan kelimelerin ilk harflerinden oluşan on beş harf olduğu ifade edilmiştir:[56]

صِفْ ذَا ثَنَا كَمْ جَادَ شَخْصٌ قَدْ سَمَا ... دُمْ طَيِّبًا زِدْ فِي تُقًى ضَعْ ظَالِمَا

Örnek olarak da sakin nûn için (tek kelime ve iki farklı kelime olmak üzere) ikişer; tenvin için de her bir harf için örnek verilmiştir. Söz konusu örnekleri tablo halinde verelim:

Tenvin	Tek Kelimede Sakin Nûn	İki Kelimede Sakin Nûn	Harfler
ريحاً صرْصرا	وينْصُرْكمْ	أنْ صدوكُمْ	**الصاد**
سراعاً ذالك	مُنْذِرْ	منْ ذكرٍ	**الذال**
جميعاً ثُمَ	منْثوراً	منْ ثمرةٍ	**الثاء**
عاداً كفروا	ينْكثون	منْ كان	**الكاف**
شيئاً جنات	فأنْجيناه	إنْ جاءكمْ	**الجيم**
عليمٌ شرع	يُنْشئ	منْ شاء	**الشين**
شيءٌ قدير	ينْقلبون	ولئنْ قُلتَ	**القاف**

52 el-Bakara 2/33.

53 en-Neml 27/8.

54 el-Hac 22/61.

55 Cemzûrî, *Fethu'l-Akfâl*, 115.

56 Cemzûrî, *Fethu'l-Akfâl*, 116.

عظيمٌ سماعون	منْسأته	أنْ سلامٌ	**السين**
قِنْوانٌ دانية	أنْداداً	منْ دابة	**الدال**
قوماً طاغين	ينْطقُون	إنْ طائفتان	**الطاء**
يومئذٍ زُرْقا	أنْزلناه	فإنْ زللْتُمْ	**الزاي**
عُميٌ فهمْ	فانْفروا	وإنْ فاتكمْ	**الفاء**
جناتٍ تجْري	ينْتهوا	منْ تحْتها	**التاء**
قوما ضالين	منْضود	فإنْ ضللتُمْ	**الضاد**
قومٍ ظلموا	ينْظرون	إنْ ظنا	**الظاء**

3. Sâkin Mîm'in Hükümleri

Altı beyitten müteşekkil bu bölümde sakin mîm'e ait durumlar ele alınmıştır. İlk olarak. Sakin Mîm'in, lîn olan Elif[57] hariç tüm hece harflerinden önce sakin olarak gelebileceği söylenmiştir. (ذالكمْ خيرٌ لكمْ) (تمْسون) (أنْعمْتَ) örneklerinde olduğu gibi. Med harfi olan eliften önce sakin olmamasının gerekçesi de mîm harfinin bu durumda ancak fethalı olabileceği şeklinde ifade edilmiştir. *Lizi'l-hicâ* ifadesiyle akıl/zeka sahibi kimseler kasdedilmiştir. Burada dikkat çeken bir ayrıntı, bu hususta (sakin mime ilişkin) bütün kurranın aynı hükme tabi olmadıkları Kâlûn, İbn Kesir ve Ebû Ca'fer'in vasl[58] yaptıklarına işaret edilmiş hatta kat' hemzesinden önce sakin mîm gelmesi durumunda Verş'in de sıla[59] yaptığı ifade edilmiştir.

Sonrasında sakin mîm'in ihfâ, izhâr ve idğam olmak üzere üç tür hükmü olduğu ifade edilmiştir. Bu konunun anlatıldığı başlık altında üçüncü beyitte فَالْأَوَّلُ الْإِخْفَاءُ ifadesiyle sakin mîm'in ihfâsından; dördüncü beyitte وَالثَّانِ إِدْغَامٌ ifadesiyle sakin mîm'in idğamından ve beşinci beyitte وَالثَّالِثُ الْإِظْهَارُ ifadesiyle de

57 "Med harfi" anlamında kullanılmıştır. Bk. Muhammed Refîk, *Eyseru'l-Makâl*, 19.

58 Sıla diye de ifade edilen terim, sakin mîm harfini kendisinden sonra bir vâv harfi ilavesiyle bir elif uzatılmasıdır.

59 Sıla bahsi için bk. Nihat Temel, *Kıraat ve Tecvid Istılahları*, 121; Ali Öge, *18. Yüzyıl Osmanlı Alimlerinden Yusuf Efendizâde'nin Kıraat İlmindeki Yeri,* (Konya: Hüner yayınları, 2015), 123-125.

sakin mîm'in izhâr'ından bahsedilmiştir. Buna göre sakin mîm, [60](ومنْ يعتصمْ بالله) [61](إليهمْ بهدية) örneklerinde olduğu gibi Bâ harfinden önce geldiğinde ihfâ edildiği ifade edilmiştir. Diğer taraftan buna kurra tarafından ihfâ-i şefevî dendiği de bu isimlendirmenin kaynağı olarak da uygulamada sesin şefeteynden çıkması olarak işaret edilmiştir.[62]

İkinci husus, idğam-ı misleyn ki beyitte idğam-ı sağîr[63] şeklinde ifade edildiği görülmektedir. Vacib olan idğam için de şu örnekler verilmiştir:

(ولكمْ ماكسبْتُمْ)[65] (أمنْ يجيب المضطر)[64]

Bu başlık altında beşinci beyitte son olarak sakin mîm'in üçüncü hali olan izhâr ele alınmıştır. Buna göre (mîm ve bâ'nın dışında) geri kalan yirmi altı harfle birlikte geldiğinde sakin mîm'in izhar edilmesi vaciptir. [66](أنْعمْتَ) [67](تمْسون) [68](لكمْ عِند) örneklerinde olduğu gibi. Ayrıca ilgili beyitte وَسمِّهَا شَفْوِيَّةْ ifadesiyle izhâr-ı şefevî denmesi vurgulanmıştır.[69]

Bu konuya ait son beyitte ise (عليهمْ ولا) (هُمْ فيها) örneklerindeki gibi sakin mîm harfi, vâv ve fâ harfinden önce geldiğinde ihfâ yapmaktan kaçınılması söylenmiştir. Bunun sebebi olarak da mîm harfinin mahreç itibarıyla fâ'ya yakınlığı ve vâv ile de mahreç birlikteliğine dikkat çekilmiştir.[70] Haddizatında her iki farklı örnek de aynı konuya (sakin mîm'in izharı) ait olsa da ilk verilen örneklerde harflerin birbirleriyle mahreç veya sıfat bakımından herhangi bir durumu söz konusu

---

60 Al-i İmrân 3/101.

61 en-Neml 27/35.

62 Cemzûrî, *Fethu'l-Akfâl*, 118.

63 İdğamda, ilk harf olan müdğamın sakin olmasıyla meydana gelen idğama idğam-ı sağir denilmektedir. Bunlar, ya mahreç ve sıfatları bir olan harflerde (ت) ile (ت) gibi veya mahreçleri bir sıfatları farklı harflerde (ط) (د) (ت) gibi ya da mahreç yakınlığı olan (ل) (ر) gibi harflerin idğam edilmesi şeklinde olabilir.

64 en-Neml 27/62.

65 el-Bakara 2/134.

66 el-Fatiha 1/7.

67 er-Rûm 30/17.

68 el-Bakara 2/54.

69 Cemzûrî, *Fethu'l-Akfâl*, 118.

70 Cemzûrî, *Fethu'l-Akfâl*,118.

değilken sonraki beyitte verilen örnekler mîm harfi ile mahreç birlikteliği olan harfler söz konusu edilmiştir. Bu husus da manzumede konuyla alakalı ince bir detayın dahi gözardı edilmediğini göstermektedir.

4. Şeddeli Nûn ve Mîm'in Hükümleri

Bu başlık altında şeddeli olmaları halinde nûn ve mîm harflerinde ğunnenin izhar edilmesi/ gösterilmesinin gerekliliği ifade edilmiştir. [71](من الجنة والناس) [72](منْ نذير) ile (ثُمَّ) (لما) [73](ومالهمْ من الله) örneklerinde olduğu gibi. Sonrasında ğunne sıfatının her iki harf için de lazımî bir sıfat olduğuna işaret edilmiş ve bundan dolayı her iki harfin "ğunne harfi" diye isimlendirildiği de ifade edilmiştir.[74]

5. Eliflâm ve Lâmü'l-fi'l

Altı beyitten oluşan bu bölümde eliflâm takısının hece harflerinden önce gelmeleri durumunda idğam veya izhâr olması durumu ele alınmaktadır. Buna göre Lâm'ın izharı ki, şu ön dört harften ابْغِ حَجَّكَ وَخَفْ عَقِيمَهُ önce geldiğinde izhâr olur:

و	ك	ج	ح	غ	ب	ا
الودود	الكريم	الجليل	الحليم	الغفور	البصير	الآيات
هـ	م	ي	ق	ع	ف	خ
الهادي	الملك	اليوم	القدير	العليم	الفتاح	الخبير

İkinci olarak eliflâm'ın kalan on dört harfle birlikte gelmesiyle idğam olur. Bu harfler de ilgili beyitte zikredilen kelimelerin ilk harfleridir.

طِبْ ثُمَّ صِلْ رُحْمًا تَفُزْ ضِفْ ذَا نِعَمْ ... دَعْ سُوءَ ظَنٍّ زُرْ شَرِيفًا لِلْكَرَمْ

71 Hûd 11/119.
72 el-Kasas 28/46.
73 Yûnus 10/27.
74 Cemzûrî, *Fethu'l-Akfâl*, 117.

ذ	ض	ت	ر	ص	ث	ط
الذاكرين	الضالين	التائبين	الراكعين	الصادقين	الثواب	الطامة
ل	ش	ز	ظ	س	د	ن
الليل	الشياطين	الزجاجة	الظالمون	السائحون	الدين	الناس

İlk sırada anlatılan izhârı gerekli olan için *Kameriyye*; ikinci sırada anlatılan ve idğam yapılması gerekli olan için de *Şemsiyye* diye isimlendirildiği ifade edilmiştir. Bu isimlendirmenin de Şeyhu’l-İslâm diye de anılan Zekeriya el-Ensârî (ö. 926/1520)ye nispet edildiği dikkat çekmektedir.[75]

Bu başlık altında son beyitte ise fiillerin aslından olan farklı bir ifadeyle fiilin kalıbında olan (lâmü’l-fi’l) Lâm harfinin mutlak olarak izhar edilmesine işaret edilmiştir. Örnek: (الْتقى) (قُلنا) (قُلْ نعَم)

6. Misleyn, Mütecâniseyn ve Mütekâribeyn

Beş beyitten oluşan bu bölümde harflerin (mahreç ve sıfatları itibariyle) birbirleri ile olan idğamı konu edilmiştir. İlk beyitte mahreç ve sıfatları aynı olan harflerin idğamı için idğam-ı misleyn (اِضْرِبْ بعصاك)[76] (بلْ لايخافون)[77] (وقدْ دخلوا)[78] (إذْ ذهبَ)[79] ; sıfatları yönüyle değil de mahreçleri yönüyle birbirine yakın olan harflerin idğamı için idğam-ı mütekâribeyn; (قدْ سمِعَ)[80] (لقدْ جاءكمْ)[81] (اِذْ تاتيهمْ)[82] örneklerinde olduğu gibi ilk harf (müdğam) sakin olursa idğam-ı sağir; (منْ بعدِ ذالك)[83] (الصالحاتِ)[84]

[75] Cemzûrî, *Fethu’l-Akfâl*, 120.
[76] el-Bakara 2/60.
[77] el-Müddessir 74/53.
[78] el-Maide 5/61.
[79] el-Enbiya 21/87.
[80] el-Mücâdele 58/1.
[81] et-Tevbe 9/128.
[82] el-A’râf7/163.
[83] el-Bakara 2/52.
[84] er-Rad 13/29.

(طوبى)[85](وإذا النفوسُ زوجتْ) örneklerinde olduğu gibi ilk harf harekeli olursa buna da idğam-ı kebir dendiği ifade edilmiştir. Diğer yandan sıfatları değil de yalnızca mahreçleri ortak olan harflerin idğamı için de idğam-ı mütecâniseyn denmiştir.[86] [87](اركبْ معنا)[88](يتُبْ فأولئك)[89](يُعذِب منْ يشاء) örneklerinde olduğu gibi.

Bu konuda son iki beyitte de idğam-ı sağir ve idğam-ı kebirden bahsedilmiştir. Diğer taraftan idğam-ı sağir'in az meydana geldiği; idğam-ı kebir'in ise daha fazla olduğu da ifade edilmiştir.[90]

7. Med ve Kısımları

Yedi beyitten oluşan bu bölümde öncelikle med kelimesinin lügat ve ıstılah anlamları verilmiştir. Lügat olarak "uzatma veya ilave" olarak ifade edilmiş; ıstılah olarak da "Ğunne gibi harflerin asıl suretlerinden olmayıp farklı bir şeye delalet eden, kurranın tespit ettiği üzere harfi uzatmaya yarayan bir olgudur" şeklinde tarif edilmiş ve bunun ne bir harf ne bir hareke ne de bir sükûn olmadığı da vurgulanmıştır. İlk beyitte meddin aslî ve ferî olmak üzere iki kısım olduğuna ikinci ve üçüncü beyitlerde tabii meddin ne olduğu / mahiyeti ifade edilmiştir. Buna göre tabiî med, hemze veya sükûn gibi bir sebebe ihtiyaç duymaksızın bizatihi harfi meddin varlığıyla meydana gelen med diye açıklanmıştır örnek: (الذين) (آمنوا) (عفا) gibi.[91]

Dördüncü beyitte fer'î meddin ne olduğu ifade edilmiştir. Buna göre fer'î med, hemze veya sükûn gibi bir sebebi med ile meydana gelen med olup harfleri de manzûmede geçtiği şekliyle (واي) harfleridir. Bu harfler de şu kelimede yer almışlardır: نُوحِيهَا Burada dikkat çekilen bir husus, bunların harfi med olmaları için vâv harfinde öncesi madmûm; yâ harfinde öncesi meksûr ve elif de ise öncesinin meftûh olmasıdır.[92]

---

85 et-Tekvîr 81/7.
86 Cemzûrî, *Fethu'l-Akfâl*, 121.
87 Hûd, 11/42.
88 el-Hucurât 49/11.
89 el-Bakara 2/284.
90 Cemzûrî, *Fethu'l-Akfâl*, 121.
91 Cemzûrî, *Fethu'l-Akfâl*, 122.
92 Cemzûrî, *Fethu'l-Akfâl*, 122-123.

Konuyla alakalı yedi ve son beyitte de meddi lîn'e yer verilmiştir. Burada ilk olarak kelimeye dair kısa bir tahlil yapılmış. Buna göre herhangi bir kelimeye muzaf olmadığı zaman "el-Leyn" muzaf olduğunda ise "el-Lîn" şeklinde kullanıldığı ifade edilmiştir.[93] Ardından lîn harflerine ilişkin vâv ve yâ harfi sakin olmaları ve bunun yanında makablindeki harfin harekesinin de meftuh olması şartı dile getirilmiştir örnek: (بَيْت) ve (خَوْف) kelimelerinde olduğu gibi.

8. Med Hükümleri

Altı beyitten oluşan bu bölümün ilk beytinde meddin üç hükmü olduğu bunların da vacib, câiz ve lâzım med oldukları ifade edilmiştir. İkinci beyitte vacib üçüncü beyitte de câiz olan med anlatılmıştır.

Buna göre harfi med ile hemze (جاء) (شاء) (السوء) kelimelerindeki gibi aynı kelimede bulundukları zaman vacib med diğer bir deyişle muttasıl med olmaktadır. Burada kurranın med üzerinde ziyade edilmesi noktasında ittifakının olduğu; ancak med miktarına ilişkin ise ihtilafın olduğu ifade edilmiştir. Cemzûrî'nin ifadesiyle Ebû Amr, Kalûn ve İbn Kesir bir buçuk elif, İbn Amir ve Kisâî iki elif, Asım iki buçuk elif ve Verş ve Hamza da üç elif ziyadesini tercih etmişlerdir.[94]

İkinci olarak med veya kasrı caiz olana gelince (harfi med ve hemzeden) her biri farklı kelimelerde olursa bu da munfasıldır Ör: (بما أنزل)[95] (في أمها)[96] (قوا أنْفسكمْ)[97] olduğu gibi. Burada med üzerine ziyade edilmesi hususunda ihtilafın olduğu ifade edilmiştir. Aynı şekilde yukarda olduğu gibi bunda da kıraat imamlarının kaç med ziyadesi olduğuna ilişkin ihtilaf vardır.

Yine med veya kasrı caiz olan şu ki: (**تعلمون**) (**نستعينُ**) kelimelerindeki gibi vakf halinde sükûn arızî olursa bu durumda kıraat imamlarınca med (tûl), tevessut ve kasr olmak üzere üç veçhin olduğu ifade edilmiştir. Burada dikkat çeken iki husustan birincisi Cemzûrî, sükûnu ârızı tanımlarken son harfin harekeli olduğu-

---

[93] Şerhlerinden birinde ise Lîn diye isimlendirilmesinin gerekçesi olarak dile bir külfet/ zorluk olmaksızın kolay *leyyin* bir şekilde telaffuz edildiği bilgisi yer almıştır. Bk. *Takrîbü'l-Menâl*, 56.

[94] Cemzûrî, *Fethu'l-Akfâl*, 123.

[95] el-Bakara 2/4.

[96] el-Kasas 28/59.

[97] et-Tahrîm 66/6.

nu söyledikten sonra öncesinde harfi med veya harfi lîn olabileceğini ifade etmiştir; ikincisi ise Ebû Amr'ın ravisi Sûsî için de idğamdan bahsetmiştir. (يقولُ رَبنا) örneğinde olduğu gibi.[98]

Bundan sonra meddi bedel ele alınmıştır ve buna ilişkin şunlar ifade edilmiştir:

"*Hemze, med ile birlikte bir kelimede ve meddin öncesinde* (**آمنوا**) (إيمانًا) *olduğu gibi mukaddem olursa meddi bedeldir bilesin*!" Burada dikkatlere sunulacak olan şu ki, söz konusu med, *ibdâl*, *nakil*, *teshil*, *hazf* gibi konulara medar olsa da meddi bedele ilişkin Verş hariç bütün kıraat imamlarının kasr üzere okuması hususunda ittifakın olduğu müsellemdir. Verş'in ise meddi bedel olan böyle kelimelerde kasr-tevessut-tûl (med) olmak üzere üç farklı uygulaması vardır.[99]

İbdal ile yapılan meddi bedele örnek:[100] هَؤُلَاء آلِهَةً

Nakil ile yapılan meddi bedele örnek: [101]الإيمان

Teshil ile yapılan meddi bedele örnek: [102]وجاء آل لوطٍ

Bu bölümün son beyitinde ise sükûnu lâzım ele alınmıştır. Beyitte "*Şayet med harfinden sonra sükûn, hem vakfen hem de vaslen aslî (lâzımî) olursa bu da lâzımî meddir, tûl yapılır bilesin*!" denilmiştir. Bu tür med için kıraat imamlarının ittifakla tabiî med üzerine iki elif ziyadesinin olduğu böylece üç elif miktarı (sitte harekât) med yapıldığı ifade edilmiştir.[103]

(الضلين)[104] (أتُحاجوني)[105] (الصاخة)[106] (الطامة)[107] kelimelerinde olduğu gibi.

9. Meddi Lâzım ve Hükümleri

Tuhfetü'l-Eṭfâl adlı manzûmenin son konusu Meddi Lâzım ve hükümlerini ele almıştır. On beyitten oluşan bu kısmın ilk iki beytinde meddi lâzımın kaç kı-

---

98 Cemzûrî, *Fethu'l-Akfâl*, 124.
99 Cemzûrî, *Fethu'l-Akfâl*, 124.
100 el-Enbiyâ 21/99.
101 el-Bakara 2/108.
102 el-Hicr 15/61.
103 Cemzûrî *Fethu'l-Akfâl*, 125.
104 el-Fatiha 1/7.
105 el-En'âm 6/80.
106 Abese 80/33.
107 en-Nâziât 79/34.

sımdan oluştuğu, bunların neler olduğu ifade edilmiştir. Buna göre müellifin ifadesiyle bütün kıraat imamlarına göre lâzımî med dört çeşittir. Bunlar da kelime (كلمي) ve harf (حرفي) olmak üzere iki kısımdan oluşur. Bunlar da kendi aralarında ayrıca *müsakkel* ve *muhaffef* olarak fasledilmiş / ayrılmıştır.

Bu genel tariften sonra üçüncü ve takip eden beyitlerde meddi lâzımın tafsilatlı anlatımına geçilmiştir:

Şayet aslî sükûn med harfi ile bir kelimede bulunursa bu meddi lâzım kelimî olur. [108](الصاخة) (الطامة) (دابة) örneklerinde olduğu gibi.

Üç harften oluşan (lâm) ve (mîm) gibi ortasında da harfi med bulunan ise meddi lâzım harfî olur. Burada söz konusu sükûn ile med hece harflerinden birinde bir araya gelirse ki, bu üç harften oluşan ve ortasında da med bulunan bir yapıdadır ör: [109](ص) [110](ن) olduğu gibi.[111]

Sonrasında her ikisi de yani meddi lâzım kelimî ve meddi lâzım harfî, idğamlı olurlarsa müsakkal**;** idğamsız olursa muhaffef olur. Örnekle ifade edelim:

	Meddi Lazım Kelimî	Meddi Lazım Harfî
Müsakkal	دابة	الم (lâm harfinde)
Muhaffef	آلْآنَ	طسم (mîm harfinde)

Daha sonraki beyitlerde sure başlarında bulunan hece harflerinden meddi lâzım olanlar şu şekilde ifade edilmiştir: "Meddi lâzım harfî, sure başlarında olup sekiz harften müteşekkildir, bunlar (كم عسل نقصْ) ifadesinde yer alan harflerdir. Müellif bu ifadenin kıraat ulemasınca (نقص عسلكمْ) şeklinde söylendiğini de belirtmiştir. Ayrıca bu sekiz harften biri olan Ayn harfinde ise (tevessut ve tûl olarak) iki vecih olduğunu tûl veçhinin ise tercih edildiğini ifade etmiştir.[112]

---

108 Abese 80/33.

109 Sâd 38/1. Sure başındaki harfin okunuşu (صادْ) şeklindedir.

110 el-Kalem 68/1. Sure başındaki harfin okunuşu (نُونْ) şeklindedir.

111 Cemzûrî, *Fethu'l-Akfâl*, 125.

112 Cemzûrî, *Fethu'l-Akfâl* 126.

Sonraki iki beyitte sûre başlarında olan hece harflerinden meddi lâzım olmayıp da tabiî med olanlara değinilmiştir:

"*Üç harften müteşekkil olanlardan Elif istisna olarak, bunlar mutlak olarak tabiî meddir. Bunlar da sure başlarında yer alan (حي طاهر) lafzını oluşturan harflerdir.*"

Sırasıyla bu altı harfi tablo halinde örnekle gösterelim:

ح	حم (Havâmîm[113]lerde başta yer alan hâ harfinde)
ي	يس (Yasîn sûresinin başındaki yâ harfinde)
ط	طه (Taha sûresinde yer alan Ta harfinde)
ه	كهيعص (Meryem sûresinin ilk ayetinde yer alan hâ harfi)
ر	الر (Tevbe sûresinin başında bulunan ayette Ra harfi)

Bu bölümün son beytinde ise sure başlarında yer alan hurûf-u mukattaaları meydana getiren harflerden bahsedilmiştir: *Toplam sure başlarında yer alan harfler, şu ifadeyi oluşturan on dört harftir*: (**صِلْهُ سُحَيْرًا مَنْ قَطَعْكَ**)

10. Hatime Kısmı

Dört beyitten meydana gelen hatime kısmında manzûmenin kaç beyitten müteşekkil olduğu ve bir de yazıldığı tarih (ebced hesabına göre) cümle olarak ifade edilmiştir:

Böylece bu manzûme tamam olmuştur, Allah (c.c.)'a sonsuz hamd ve senâ olsun!.

Sonrasında salât ve selâm ebediyyen Nebilerin sonuncusu olan Ahmed (s.a.v)'e âline, ashâbına, ona tabi olanlara ve (bunu) okuyan ve dinleyen herkese olsun!.

Manzûmenin beyitleri: 61 (نَدٌّ بَدَا)[114]

Yazılış tarihi de: 1198 (بشرى لمن يتقنها)[115]

---

[113] Bunlar sırasıyla Mü'min, Fussilet, Şûrâ, Zuhruf, Duhân, Câsiye ve Ahkâf sureleridir.

[114] "*akıl sahipleri için güzel kokusu ortaya çıkmıştır.*" anlamına gelen cümle ebced hesabına göre 61'e tekabül etmektedir. (nûn harfi50; dâl harfi 4; bâ harfi 2 ve elif de 1'e tekabül emektedir)

[115] "*Ne mutlu onu iyi belleyene!*" anlamındaki cümle ebced hasabına göre 1198 sayısına tekabül etmektedir. Buna göre eserin ferağ kaydı hicrî 1198'dir.

SONUÇ

Süleyman el-Cemzurî’ye ait bu manzum eserde incelemeler neticesinde elde ettiğimiz sonuç ve değerlendirmeler şunlardır:

Sırasıyla tenvin veya sakin nûn, sakin mîmin durumları, “eliflâm” ve “lâmü’l-fi’l”, idğamı misleyn, idğamı mütecaniseyn, idğamı mütekaribeyn ve med çeşitleri ve hükümlerinin ele alındığı manzûmede harflerin mahrec veya sıfatlarına yer verilmediğini görmekteyiz. Bu durumu bir anlamda çalışmanın mübtedîlere yönelik başlangıç niteliğinde tecvid konularının muhtasar bir şekilde verilmesine bağlamak mümkündür. Diğer taraftan mahrec ve sıfatların yer almamasının bir neticesi olarak da bazı şerhlerin son kısmında harflerin mahrec ve sıfatlarına ilişkin tetimme niteliğinde ilavelerin olduğu görülmektedir.

Diğer yandan manzûmede ele alınmayan tecvid konularına örnek olarak “kalkale”, “râ harfinin hükmü”, “tefhîm, terkîk”, “vakf, vasl, kat’ sekt” gibi konuları söyleyebiliriz. Eserde tecvid konuları işlenirken “tenvin ve sâkin nûn” bahsinin öne aldığı görülmektedir. Tecvide dair yazılan eserlerde ekseriyetle mukaddem olan konular tecvidin tarifi, önemi, Kur’ân okumanın fazileti veya harflerin mahreç ve sıfatları gibi hususlar olmuştur. Bu sıralamanın manzûmenin başında müellifin de özellikle “‘an Şeyhina el-Miyhiyyi” şeklinde işaret ettiği hocasından aldığı sistematiğe göre olması da kuvvetle muhtemeldir.

Tuhfetü’l-Eṭfâl adlı manzûmenin Arap dünyasında Kur’ân tedrisatında yeni başlayanlar için vazgeçilmez bir çalışma olduğunu görmekteyiz. Yine bu bağlamda kimi şerhlerde de ifade edildiği üzere kıraat ve tecvide dair telif edilen, sened ve icazetle okutulan hatta ezberlenen manzum eserler silsilesinde yerini almış birkaç çalışmadan biri olması yönüyle de önem arzetmektedir. Söz konusu manzum çalışmalar sırasıyla *eş-Şâtıbiyye, Tayyibetü’n-Neşr*, *Mukaddime-i Cezerî* ve *Tuhfetü’l-Etfâl*’dır. Bunlardan ilk ikisi kıraat farklılıklarını ele alan çalışmalar olup diğer ikisi de tecvide dair konuların ele alındığı çalışmalardır.

Bu bağlamda dikkatimizi çeken bir husus da şudur ki; *Tuhfetü’l-eṭfâl* şerhlerinin bir kısmı yine kıraat tedrisatında daha ziyade ileri seviyede olanlar için okutulan *Mukaddime-i Cezerî* ile birlikte ele alınmıştır. Bu durum her iki manzumenin de Kur’ân tedrisatında ne denli önemli olduğunu açıkça göstermektedir. Diğer taraftan altı çizilmesi gereken bir husus *Tuhfetü’l-Eṭfâl* mübtedîlere yönelik

bir çalışma iken; İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime* adlı manzum eseri ileri seviyede Kur'ân eğitiminde ve özellikle kıraat tedrisatında okunan bir çalışmadır.

Manzûmede konuların ele alınışında muhtasar-müfid bir anlatım ve kolay anlaşılır bir dil kullanıldığı görülmektedir. Bu da manzûmenin kolayca ezberlenilmesine olanak sağlamaktadır. Bunun neticesi olarak manzûme, Arap coğrafyasında yaygın olarak okutulmakta ve ezberletilmektedir.

Çalışmanın dil, üslup ve manzûm eserdeki uyumu ifade eden kafiye [seci'] açısından da başarılı olduğunu söylemekte yarar vardır. Bu durum manzûmeye fonetik açıdan da ayrı bir güzellik katmaktadır. Netice olarak *Tuhfetü'l-eṭfâl* adlı tecvide dair kaleme alınmış bu manzûme, tecvid konularını hepsini olmasa da muhtasar bir şekilde ele alması ve kolayca telafffuz edilebilen nazmıyla manzum tecvid geleneğinde önemli yeri olan bir çalışmadır.

Metin ve Terceme[116]

تُحْفَةُ الْأَطْفَالِ وَالْغِلْمَانِ فِي تَجْوِيْدِ القرآن

(1) يَقُولُ رَاجِي رَحْمَةِ الْغَفُورِ   دَوْمًا سُلَيْمَانُ هُوَ الْجَمْزُورِي

(2) الْحَمْدُ للهِ مُصَلِّيًا عَلَى   مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَمَنْ تَلَا

(3) وَبَعْدُ هَذَا النَّظْمُ لِلْمُرِيدِ   فِي النُّونِ وَالتَّنْوِينِ وَالْمُدُودِ

(4) سَمَّيْتُهُ بِتُحْفَةِ الْأَطْفَالِ   عَنْ شَيْخِنَا الْمِيهِيِّ ذِي الْكَمَالِ

1. Bağışlayıcı Rabbinin rahmetini her daim uman Süleyman el-Cemzûrî der ki:
2. Hamd adına ne varsa hepsi Allah (c.c.)'a!
Salatü selam Hz. Muhammed'e (sav) âline, ashabına ve ona tabi olanlara!
3. [Bu hamdele ve salveleden] sonra bu manzûme ki kimlere,
Sakin nûn, tenvin ve medlere dair bilgilenmek isteyenlere!.
4. Manzûmeyi de tesmiye ettim "Tuhfetü'l-Eṭfâl" ismiyle,
Kemal sahibi üstadımız el-Mîyhî'den nakille!.

---

116 Manzûmenin orijinal metni *Fethu'l-ekfâl bi şerhi tuhfeti'l-Etfâl* adlı çalışmadan yararlanılarak hazırlanılmıştır. Terceme bize ait olup metne sadık kalmakla birlikte yer yer kolay anlaşılması ve nazım tadında olabilmesi için selbest çeviri tercih edilmiştir. Anlamın oturması için metinde (ilgili beyitte) olmayan kelimeler için köşeli parantez kullanılmıştır.

5. Umarım bu çalışmanın öğrencilere fayda sağlamasını,
Temenni ederim makbul bir amel ve lütfa mazhar olmasını!.

أَحْكَامُ النُّونِ السَّاكِنَةِ وَالتَّنْوِينِ

(6) لِلنُّونِ إِنْ تَسْكُنْ وَلِلتَّنْوِينِ   أَرْبَعُ أَحْكَامٍ فَخُذْ تَبْيِينِي

(7) فَالأَوَّلُ الْإِظْهَارُ قَبْلَ أَحْرُفِ   لِلْحَلْقِ سِتٌّ رُتِّبَتْ فَلْتَعْرِفِ

(8) هَمْزٌ فَهَاءٌ ثُمَّ عَيْنٌ حَاءُ   مُهْمَلَتَانِ ثُمَّ غَيْنٌ خَاءُ

(9) وَالثَّانِ إِدْغَامٌ بِسِتَّةٍ أَتَتْ   فِي يَرْمُلُونَ عِنْدَهُمْ قَدْ ثَبَتَتْ

(10) لَكِنَّهَا قِسْمَانِ قِسْمٌ يُدْغَمَا   فِيهِ بِغُنَّةٍ بِ:يَنْمُو عُلِمَا

(11) إِلَّا إِذَا كَانَا بِكِلْمَةٍ فَلاَ   تُدْغِمْ كَ:دُنْيَا ثُمَّ صِنْوَانٍ تَلَا

(12) وَالثَّانِ إِدْغَامٌ بِغَيْرِ غُنَّهْ   فِي اللَّامِ وَالرَّا ثُمَّ كَرِّرَنَّهْ

(13) وَالثَّالِثُ الْإِقْلَابُ عِنْدَ الْبَاءِ   مِيمًا بِغُنَّةٍ مَعَ الْإِخْفَاءِ

(14) وَالرَّابِعُ الْإِخْفَاءُ عِنْدَ الْفَاضِلِ   مِنَ الْحُرُوفِ وَاجِبٌ لِلْفَاضِلِ

(15) فِي خَمْسَةٍ مِنْ بَعْدِ عَشْرٍ رَمْزُهَا   فِي كِلْمِ هَذَا البَيْتِ قَد ضَمَّنْتُهَا

(16) صِفْ ذَا ثَنَا كَمْ جَادَ شَخْصٌ قَدْ سَمَا   دُمْ طَيِّبًا زِدْ فِي تُقًى ضَعْ ظَالِمَا

6. Tenvîn için ve dahi sakin olursa Nûn   Bellemen için vardır dört hükmü bunun!

7. [Bu dört hükümden] ilki izhâr ki, tertip edilen
Altı boğaz harfinden önce gelir böylece öğren!

8. [Bu altı harf sırasıyla] Hemze ile He; Ayn ile Ḥâ; Ğayn ve Ḫâ’dır.

9. [Dört hükümden] ikincisi kurra nezdinde idğâm olur,
(يرملون) diye altı harfle sabit olur!

10. Lakin idğam iki çeşittir: idğam ile ğunne,

Şu (يَنْمُو) harflerle olduğu biline!

11. Ancak (دُنْيَا) (صِنْوَان) gibi tek kelimede olsa müdğam fih ve müdğam

Bu durumda olmaz idğam!

12. İkinci çeşit idğam ğunnesiz idğamdır Lâm ve Râ harfiyle

Bu arada iyi yapasın Râ harfini tekririyle!

13. [Dört hükümden] üçüncüsü iklâb:

Gelirse tenvin veya sâkin Nûn, Bâ harfine

İhfâ ile çevrilir ğunneli bir Mîm'e!

14. 15. 16.

[Dört hükümden] dördüncüsü ihfâdır, geriye kalan[117] birçok harf için olmuştur vacib!

Bunlar da nazmettiğim beyitte kelimelerle remzedilmiştir sahib![118]

صِفْ ذَا ثَنَا كَمْ جَادَ شَخْصٌ قَدْ سَمَا　　　دُمْ طَيِّبًا زِدْ فِي تُقًى ضَعْ ظَالِمَا

حُكْمُ الْمِيمِ وَالنُّونِ الْمُشَدَّدَتَيْنِ

(17) وَغُنَّ مِيمًا ثُمَّ نُونًا شُدِّدَا　　　وَسَمِّ كُلاًّ حَرْفَ غُنَّةٍ بَدَا

17. Şeddeli olunca Mîm ve Nûn harfi ğunne ile izhar edile!

(Mîm ve Nûn) her birinin mutlak olarak ğunne harfi olduğu âşikâre!

أَحْكَامُ الْمِيمِ السَّاكِنَة

(18) وَالْمِيمُ إِنْ تَسْكُنْ تَجِي قَبْلَ الْهِجَا　　　لاَ أَلِفٍ لَيِّنَةٍ لِذِي الْحِجَا

(19) أَحْكَامُهَا ثَلاَثَةٌ لِمَنْ ضَبَطْ　　　إِخْفَاءٌ ادْغَامٌ وَإِظْهَارٌ فَقَطْ

(20) فَالْأَوَّلُ الْإِخْفَاءُ قَبْلَ الْبَاءِ　　　وَسَمِّهِ الشَّفْوِيَّ لِلْقُرَّاءِ

(21) وَالثَّانِ إِدْغَامٌ بِمِثْلِهَا أَتَى　　　وَسَمِّ إِدْغَامًا صَغِيرًا يَا فَتَى

[117] [izhar, iklab ve idğamdan]

[118] Dost, arkadaş anlamında.

(22) وَالثَّالِثُ الْإِظْهَارُ فِي الْبَقِيَّهْ مِنْ أَحْرُفٍ وَسَمِّهَا شَفْوِيَّهْ

(23) وَاحْذَرْ لَدَى وَاوٍ وَفَا أَنْ تَخْتَفِي لِقُرْبِهَا وَالِاتِّحَادِ فَاعْرِفِ

18. 19. Sakin Mîm harfi, lîn olan Elif hariç hece harflerinden önce sakin olarak gelince kavrayış sahibi kimselerce

Öğrenecekler için hükmü üçtür mutlak! İhfâ, idğâm ve izhâr ancak!

20. Birincisi: Bâ harfiyle gelirse olur ihfâ

Bütün kurra için buna söyle şefevî ihfâ!

21. İkincisi: idğam-ı misleyndir etâ

Buna söyle idğam-i sağîr ya fetâ!

22. Üçüncüsü: kalan harflerle beraber olur izhâr!

Buna da söyle sen Şefevî İzhâr!

23. Sakin Mîm, Vâv ve Fâ harfiyle gelince sakın ihfâdan!

Bilesin ki bu, Mîm’in mahrecinin Vâv ile bir Fâ ile yakınlığından!

أَحْكَامُ لاَمِ (أَلْ) وَلاَمِ الْفِعْلِ

(24) لِلَامِ أَلْ حَالَانِ قَبْلَ الْأَحْرُفِ أُولَاهُمَا إِظْهَارُهَا فَلْيُعْرَفِ

(25) قَبْلَ ارْبَعٍ مَعْ عَشْرَةٍ خُذْ عِلْمَهُ مِنِ ابْغِ حَجَّكَ وَخَفْ عَقِيمَهُ

(26) ثَانِيهِمَا إِدْغَامُهَا فِي أَرْبَعٍ وَعَشْرَةٍ أَيْضًا وَرَمْزَهَا فَعِ

(27) طِبْ ثُمَّ صِلْ رُحْمًا تَفُزْ ضِفْ ذَا نِعَمْ دَعْ سُوءَ ظَنٍّ زُرْ شَرِيفًا لِلْكَرَمْ

(28) وَاللَّامَ الْأُولَى سَمِّهَا قَمْرِيَّهْ وَاللَّامَ الْأُخْرَى سَمِّهَا شَمْسِيَّهْ

(29) وَأَظْهِرَنَّ لَامَ فِعْلٍ مُطْلَقًا فِي نَحْوِ قُلْ نَعَمْ وَقُلْنَا وَالْتَقَى

24. (الْ) daki Lâm gelirse harflerden önce vardır iki durum:

Birincisi Lâm’ın izhârıdır biline!

25. Şu on dört harften önce geldiğinde olur, bu bilgiyi alasın!

ابْغِ حَجَّكَ وَخَفْ عَقِيمَهُ[119]

26. 27. İkincisi Lâm'ın idğâmıdır bu da on dört harfle olur remizleriyle belleyesin!

طِبْ ثُمَّ صِلْ رُحْمًا تَفُزْ ضِفْ ذَا نِعَمْ   دَعْ سُوءَ ظَنٍّ زُرْ شَرِيفًا لِلْكَرَمْ[120]

28. Birinciye [lâm'ın izhârı] de Kameriyye!

Diğerine [lâm'ın idğâmı] de Şemsiyye!

29. Mutlak olarak fiil kalıbında olan lâm'ları da et izhar!

(قلْ نعم) (قلنا) (التقى) örneklerinde olduğu gibi.

فِي الْمِثْلَيْنِ وَالْمُتَقَارِبَيْنِ وَالْمُتَجَانِسَيْنِ

(30) إِنْ فِي الصِّفَاتِ وَالْمَخَارِجِ اتَّفَقْ   حَرْفَانِ فَالْمِثْلاَنِ فِيهِمَا أَحَقّْ

(31) وَإِنْ يَكُونَا مَخْرَجًا تَقَارَبَا   وَفِي الصِّفَاتِ اخْتَلَفَا يُلَقَّبَا

(32) مُتَقَارِبَيْنِ أَوْ يَكُونَا اتَّفَقَا   فِي مَخْرَجٍ دُونَ الصِّفَاتِ حُقِّقَا

(33) بالْمُتَجَانِسَيْنِ ثُمَّ إِنْ سَكَنْ   أَوَّلُ كُلٍّ فَالصَّغِيرَ سَمِّيَنْ

(34) أَوْ حُرِّكَ الْحَرْفَانِ فِي كُلٍّ فَقُلْ   كُلٌّ كَبِيرٌ وَافْهَمَنْهُ بِالْمُثُلْ

30. İki harf hem sıfat hem de mahreç yönüyle ittifak halinde olursa idğam-ı misleyn olması haktır!

31. Şayet iki harf mahreç yönüyle birbirine yakın, sıfatları yönüyle farklı olursa bu durumda mütekâribeyn denilir.

32. Eğer harfler sıfatları yönüyle değil de mahreçleri açısından bir olursa bu durumda mütecâniseyn olmaktadır.

33. Bir de idğamda ilk harf sakin olursa buna idğam-ı sağir de!

34. Şayet [idğam olan ve idğam olunan] iki harf de harekeli olursa bunun için de idğam-ı kebir de! Bu anlatılanları da örneklerle kavra!

---

[119] Cümlenin anlamı "Hac vazifeni iyi yapmaya gayret et, faydasız ve neticesiz olmasından kork!" şeklindedir.

[120] Beytin anlamı "Şen ol, sonra sıla-i rahmi gözet ki kazanan olasın; güvende olanı ağırla; kaçın sû-i zandan; cömertlik adına değerli kimseyi ziyaret et!" şeklindedir.

أَقْسَامُ المدِّ

(35) وَالْمَدُّ أَصْلِيٌّ وَفَرْعِيٌّ لَهُ ... وَسَمِّ أَوَّلًا طَبِيعِيًّا وَهُو

(36) مَا لَا تَوَقُّفٌ لَهُ عَلَى سَبَبْ ... وَلَا بِدُونِهِ الْحُرُوفُ تُجْتَلَبْ

(37) بَلْ أَيُّ حَرْفٍ غَيْرُ هَمْزٍ أَوْ سُكُونْ ... جَا بَعْدَ مَدٍّ فَالطَّبِيعِيَّ يَكُونْ

(38) وَالْآخَرُ الْفَرْعِيُّ مَوْقُوفٌ عَلَى ... سَبَبْ كَهَمْزٍ أَوْ سُكُونٍ مُسْجَلَا

(39) حُرُوفُهُ ثَلَاثَةٌ فَعِيهَا ... مِنْ لَفْظِ وَايٍ وَهْيَ فِي نُوحِيهَا

(40) وَالكَسْرُ قَبْلَ الْيَا وَقَبْلَ الْوَاوِ ضَمْ ... شَرْطٌ وَفَتْحٌ قَبْلَ أَلْفٍ يُلْتَزَمْ

(41) وَاللِّينُ مِنْهَا الْيَا وَ وَاوٌ سُكِّنَا ... إِنِ انْفِتَاحٌ قَبْلَ كُلٍّ أُعْلِنَا

35. 36. 37.

Med aslî ve fer'î olmak üzere iki kısımdır. Öncelikle herhangi bir sebeb-i medde sahip olmayıp bizatihi harf-i med olan için isimlendir tabiî med!

Harf-i medden sonra hemze ve sükûn dışında diğer bütün harfler gelse de olur yine tabiî med!

38. Fer'î med ise **hemze** veya **sükûn** gibi bir sebebe bağlı oluşan meddir.

39. Med harfleri üçtür bunu iyi bilesin! (**وايٍ**) lafzındaki harfler ki

نوحيها kelimesinde yerlerini almıştır.

40. Harf-i med olan bu üç harf için şarttır: Vâv'ın öncesi madmûm; Yâ'nın öncesi meksûr ve Elif'in öncesi meftûh olması lazımdır!

41. Lîn de ise Vâv ve Yâ sakin her ikisinin de makabli meftuh olmalı ve bunlar böyle bilinmeli!

أَحْكَامُ الْمد

(42) لِلْمَدِّ أَحْكَامٌ ثَلَاثَةٌ تَدُومْ		وَهْيَ الْوُجُوبُ وَالْجَوَازُ وَاللُّزُومْ
(43) فَوَاجِبٌ إِنْ جَاءَ هَمْزٌ بَعْدَ مَدّْ		فِي كِلْمَةٍ وَذَا بِمُتَّصِلْ يُعَدّْ

كُلٌّ بِكِلْمَةٍ وَهَذَا الْمُنْفَصِلْ		(44) وَجَائِزٌ مَدٌّ وَقَصْرٌ إِنْ فُصِلْ
وَقْفًا كَتَعْلَمُونَ نَسْتَعِينُ		(45) وَمِثْلُ ذَا إِنْ عَرَضَ السُّكُونُ
بَدَلْ كَآمَنُوا وَإِيمَانًا خُذَا		(46) أَوْ قُدِّمَ الْهَمْزُ عَلَى الْمَدِّ وَذَا
وَصْلًا وَوَقْفًا بَعْدَ مَدٍّ طُوِّلَا		(47) وَلَازِمٌ إِنِ السُّكُونُ أُصِّلَا

42. Med için üç hüküm kâim:
   Vacib, câiz ve lâzım meddir dâim!.
43. Vacib olan: Hemze bir kelimede med harfinden sonra gelir
   Bu durumda muttasıl kabul edilir!.
44. Med veya kasrı Caiz olansa,
   Munfasıldır [harfi med ve hemzeden] her biri farklı kelimelerde olursa!
45. Yine med veya kasrı caiz olansa:
   (نستعينُ) (تعلمون) gibi vakf halinde sükûn arızî olursa!
46. Ya da medd-i bedeldir,
   Hemze, medden önce (آمنوا) (إيمانا) gibi mukaddem olursa!
47. Veya lâzımî meddir med harfinden sonra,
   Sükûn vakfen ve de vaslen aslî [lâzımî] olursa!

أَقْسَامُ المدِّ اللَّازِمِ

(48) أَقْسَامُ لَازِمٍ لَدَيْهِمْ أَرْبَعَهْ   وَتِلْكَ كِلْمِيٌّ وَحَرْفِيٌّ مَعَهْ

(49) كِلَاهُمَا مُخَفَّفٌ مُثَقَّلُ   فَهَذِهِ أَرْبَعَةٌ تُفَصَّلُ

(50) فَإِنْ بِكِلْمَةٍ سُكُونٌ اجْتَمَعْ   مَعْ حَرْفِ مَدٍّ فَهْوَ كِلْمِيٌّ وَقَعْ

(51) أَوْ فِي ثُلَاثِيِّ الْحُرُوفِ وُجِدَا   وَالْمَدُّ وَسْطُهُ فَحَرْفِيٌّ بَدَا

(52) كِلَاهُمَا مُثَقَّلٌ إِنْ أُدْغِمَا   مُخَفَّفٌ كُلٌّ إِذَا لَمْ يُدْغَمَا

(53) وَاللَّازِمُ الْحَرْفِيُّ أَوَّلَ السُّوَرْ   وُجُودُهُ وَفِي ثَمَانٍ انْحَصَرْ

(54) يَجْمَعُهَا حُرُوفُ كَمْ عَسَلْ نَقَصْ   وَعَيْنُ ذُو وَجْهَيْنِ والطُّولُ أَخَصّْ

(55) وَمَا سِوَى الحَرْفِ الثُّلَاثِي لاَ أَلِفْ   فَمَدُّهُ مَدًّا طَبِيعِيًّا أُلِفْ

(56) وَذَاكَ أَيْضًا فِي فَوَاتِحِ السُّوَرْ   فِي لَفْظِ حَيٍّ طَاهِرٍ قَدِ انْحَصَرْ

(57) وَيَجْمَعُ الْفَوَاتِحَ الْأَرْبَعْ عَشَرْ   صِلْهُ سُحَيْرًا مَنْ قَطَعْكَ ذَا اشْتَهَرْ

(58) وَتَمَّ ذَا النَّظْمُ بِحَمْدِ اللهِ   عَلَى تَمَامِهِ بِلَا تَنَاهِي

(59) أَبْيَاتُهُ نَدٌّ بَدَا لِذِي النُّهَى   تَارِيخُهَا بُشْرَى لِمَنْ يُتْقِنُهَا

(60) ثُمَّ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أَبَدَا   عَلَى خِتَامِ الْأَنْبِيَاءِ أَحْمَدَا

(61) وَالْآلِ وَالصَّحْبِ وَكُلِّ تَابِعِ   وَكُلِّ قَارِئٍ وَكُلِّ سَامِعِ

48. Dört çeşittir Lazımî med bütün kurraca!

Bunlar da kelime ve harf olmak üzere iki kısımca!.

49. Her ikisi de (kelime ve harf) ayrılmıştır muhaffef ve müsakkal olarak dörde!.

50. Şayet sükûn, med harfi ile bir kelimede olursa bu medd-i lâzım **kelimî** olur.

51. Veya üç harften oluşan [lâm] ve [mîm] gibi ortasında harf-i med olan da medd-i lâzım **harfî** olur.

52. Kelime ve harf her ikisi de idğamla olursa **müsakkal**; idğamsız olursa **muhaffef** olur.

53. 54.

Medd-i lâzım harfî sure başlarında olup sekiz harften müteşekkildir: Bunlar (كم عسل نقصْ) kelimelerinde yer alan harflerdir.

Ayn harfinde ise [tevessut ve tûl olmak üzere] iki vecih vardır tûl vechi tercih edilmiştir.

55. 56.

Üç harften oluşanlarda Elif istisna olarak, bunlar mutlak olarak tabiî meddir.

Bunlar da sure başlarında yer alan (حي طاهر) lafzını oluşturan harflerdir.

57. Toplam sure başlarında yer alan harfler, şu ifadeyi oluşturan on dört harftir: صِلْهُ سُحَيْرًا مَنْ قَطَعْكَ

58. Böylece bu manzûme tamam olmuştur Allah'a (c.c.) sonsuz hamd ve senâ olsun!.

59. Manzûmenin beyitleri[121] (نَدٌّ بَدَا) "*Akıl sahipleri için güzel kokusu ortaya çıkmıştır*." Yazılış tarihi de[122] (بشرى لمن يتقنها) "*Ne mutlu onu iyi belleyene*!"

60. 61.

Son olarak ebedî salât ve selâm, Nebilerin sonuncusu olan Ahmed'e (s.a.v) âline, ashâbına, ona tabi olanlara ve [bu manzumeyi] okuyan ve dinleyen herkese olsun!.

KAYNAKÇA

Ali Muhammed ed-Dabbâ'. *Minha zi'l-celâl fî şerhi tuhfeti'l-etfâl.* nşr. Muhammed Eşraf Abdulmaksûd. Riyad: Edvâu's-Selef,1997.

Allâme Hasan Dımeşkiyye. *Takrîbu'l-menâl bi şerhi tuhfeti'l-etfâl.* Beyrut: Dâru'l-Beşairu'l-İslâmiyye, 2004.

Aliyyü'l-Kârî. *el-Minehu'l-fikriyye şerhu Mukaddimeti'l-Cezeriyye.* Beyrut: Mektebe Asriyye, 2009.

Altıkulaç, Tayyar. "Sehâvî, Alemüddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 36: 311-313. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Babanzade Bağdatlı İsmail Paşa, *İzahü'l-meknûn fî zeyl-i ala Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn.* 2 Cilt. tsh. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1972.

Birgivî, Muhammed b. Pir Ali. *Dürr-i Yetîm.* İstanbul: Mektebe-i Amire, 1280.

Cemal b. İbrahim el-Kırş. *Şerhu tuhfeti'l-atfâl lil-mübtediîn.* Mısır: Mektebe Dâru'l-'İlm, 2011.

Cemzûrî, Süleyman b. Muhammed. *Fethu'l-ekfâl bi şerhi tuhfeti'l-etfâl.* Lübnan: Dârul-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

Cevherî, İsmail b. Hammad. *es-Sıhâh tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabîyye.* 6 Cilt. nşr. Seyyid Hasan Derbetli, Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, ts.

Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf. *Kitâbu't-ta'rifât.* thk. Muhammed Abdurrahman Mer'aşlî. İstanbul: Dâru'n-Nefâis, 1992.

Çetin Abdurrahman. *Kur'ân Okuma Esasları.* Bursa: Emin Yayınları, 2012.

Çetin Abdurrahman. "Hâkânî Musa b. Ubeydillah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 15: 165-166. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü.* İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.

Ganim Kaddûrî Hamed. *Ebhâs fî 'İlmi't-Tecvîd.* Beyrut: Dâru Ammâr, 2002.

[121] Toplam 61 beyittir.

[122] Hicrî 1198 senesidir.

Gülle, Sıtkı. *Açıklamalı Örnekleriyle Tecvîd İlmi.* İstanbul: Huzur Yayınları, 2005.

Hasan Dımeşkıyye. *Takrîbu'l-menâl bi şerhi tuhfeti'l-aṭfâl.* nşr. Saduddîn Dımeşkiyye. Beyrut: Dâru'l-Beşâiru'l-İslamiyye, 2004.

Hızlı, Mefail. "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, sy. 1 (2008): 25-46.

Husarî, Mahmud Halil. *Ahkâm-u kırâeti'l-Kur'âni'l-Kerîm.* thk. Muhammed Talha Bilal. Beyrut: Dâru Besâiru'l-İslamiyye, 2006.

Husarî, Ravza Cemal. *el-Menhelü'l-Müfîd fî Usûli'l-Kıraâti ve't-Tecvîd.* Beyrut: Dâru'l-Kelimü't-Tayyib, 2005.

İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab.* 16 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.

İbnü'l-Cezerî. *et-Temhîd fî 'ilmi't-tecvîd.* thk. Ganim Gaddûrî Hamed. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1986.

İlyas b. Ahmet Süleyman Bermâvî. *İmtâü'l-fudalâ bi-terâcimi'l-kurrâ fî mâ ba'del-karni's-sâmin el-hicrî.* 2 Cilt. Medine: Mektebetü Dâri'z-Zamân, 2007.

Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn.* 2 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türâs el-Arabî, ts.

Kılıç, Atabey. "Klasik Türk Edebiyatında Manzûm Sözlük Yazma Geleneği ve Türkçe-Arapça Sözlüklerimizden Sübha-i Sıbyân". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20 (2006): 65-77.

Ma'sarâvî, Ahmed İsa. *İthâfü'l-beriyye bi-dabti metneyi't-tuhfeti ve'l-Cezeriyye.* Kahire: Mektebetü't-Taberî, 2007.

Ma'sarâvî, Ahmed İsa. *Fethu rabbi'l-beriyye fî halli elfâzi't-tuhfeti ve'l-Cezeriyye.* Kahire: Darü İlâmi's-Selef, 2009.

Muhammed Salim Muhaysin. *Şerhu't-tuhfe ve'l-Cezeriyye li-beyâni'l-ahkâmi't-tecvîdiyye.* Kahire: yy., 2002.

Muhammed Rafîk, *Eyseru'l-makāl fî şerhi tuhfeti'l-aṭfâl.* Filistin: yy., 1436/2015.

Muhammed Mekkî Nasr. *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd fî 'ilmi't-tecvîd.* thk. Muhammed Ali ed-Dabbâğ. Mısır: Matbaa Bâbi'l-Halebî, 1349/1970.

Öge, Ali, *18. Yüzyıl Osmanlı Âlimlerinden Yusuf Efendizâde'nin Kıraat İlmindeki Yer.* Konya: Hüner Yayınevi, 2015.

Ömer Rıza Kehhâle. *Mu'cemu'l-müellifîn terâcimü musannifi'l-kütübi'l-arabiyye.* Beyrut: Mektebetül-Müsennâ, ts.

Rihab Muhammed Müfid Şekiki. *Hilyetü't-tilave fi tecvidi'l-Kur'ân.* Beyrut: Dâru'l-Gāvsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2014.

Sağman, Ali Rıza. *İlaveli Yeni Sağman Tecvidi.* İstanbul: Bahar yayınları, 1958.

Sehâvî, Ali b. Abdussamed. *el-Manzûmetü's-Sehâviyye*. byy.: Mektebe Evlâdü'ş-Şeyh, ts.

Şihâbudin Ahmed b. Ahmed İbrahim et-Tîbî. *Manzûmetü'l-müfîd fi't-tecvîd*. thk. Eymen Rüşdî Suveyd. Byy.: yy., 2001.

Temel, Nihat. *Kıraât ve Tecvid Istılahları.* İstanbul: İFAV, 2009.

Üsâme b. Heysem Atâyâ. *Letâifü'l-ekvâl fî şerhi tuhfeti'l-aṭfâl.* Dımeşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2009.

Yüksel, Ali Osman. *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr.* İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012.

Zebidî, Ebû'l-Feyz Murtaza ez-Zebidi. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kamus.* 38 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, December 2017, 21 (3): 1535-1564

Kummî Tefsirinde Kur'ân'ın Metni Konusundaki Tahrif İddialarının İncelenmesi

Examination of the Claims of Distortion on the Qur'ān which is in al-Qummī Commentary

Nesrişah Saylan
Yrd. Doç., Dr., Fırat Ü., İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilimdalı
Assistant Professor, Firat U., Faculty of Theology, Depart. of Qur'an Reading and Recitation Science
Elazıg, Turkey
nsaylan@firat.edu.tr
ORCID ID: orcid.org/0000-0002-5805-8630

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 17 Ekim 2017/ October 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 04 Aralık/December 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December
Cilt / Volume: 21 **Sayı / Issue:** 3 **Sayfa / Pages:** 1535-1564
DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.334824
Cite as: Saylan, Nesrişah. "Kummî Tefsirinde Kur'ân'ın Metni Konusundaki Tahrif İddialarının İncelenmesi-Examination of the Claims of Distortion on the Qur'ān which is in al-Qummī Commentary". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, sy. 3 (Aralık/December 2017): 1535-1564. doi: 10.18505/cuid.334824.
Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Kummî Tefsirinde Kur’ân’ın Metni Konusundaki Tahrif İddialarının İncelenmesi

Öz: Bu çalışmada Şîa’nın temel kaynaklarından olan *Tefsîru’l-Kummî*’de Kur’ân’ın metni konusunda yer alan tahrif iddiaları incelenmiştir. İlk dönem Şiî âlimlerinden olan Kummî (ö. 329/941), tefsirinin mukaddimesinde Allah’ın indirdiğinin hilâfına olan âyetler, tahrif edilen âyetler gibi çeşitli alt başlıklarla Kur’ân metninde tahrif olduğunu iddia etmektedir. O, âyetleri yorumlarken bu iddiasını ayrıntılı bir şekilde açıklamakta ve söz konusu âyetlerin doğru indiriliş şekillerini bazen rivâyetlere dayanarak bazen de âyetin bu şekilde okunuşu yani kıraat farkları olarak vermektedir. Bu çalışmada onun tefsirinde lafzî açıdan tahrif olduğu iddia edilen âyetler belirlenmiş ve onun bu iddiası diğer tefsirlerle karşılaştırılmıştır. Bu bağlamda makalenin amacı; Kummî tefsiri örneğinde Kur’ân’da lafzî açıdan tahrif olduğu iddia edilen âyetlerin incelenmesi ve Şiî müfessirlerin mezhebin doktrinlerini Kur’ân’ın metni üzerinde değişiklik yaparak temellendirdiğinin tespit edilmesidir.

Anahtar Kelimeler: Kur’ân, Tefsir, Şîa, Kummî, Tahrif, Kıraat Farklılıkları.

Examination of the Claims of Distortion on the Qur’ān which is in al-Qummī Commentary

Abstract: In this study, the distortion of claims on the text of the Qur’ān in *Tafsīr al-Qummī* which is one of the main sources of Shīʿa has been investigated. al-Qummī, the first scholar of the Shi’ite scholars, claims that in the account of the commentary are distorted in the text of the Qur’ān with various subtitles, such as the verses that are in the land of Allah's descendants and distorted verses. While interpreting the verses, he discloses this claim in detail and sometimes gives the correct shapes of the revelations as the difference of interpretation, sometimes based on the narrations, and sometimes in the way of reading the verse. In this study, the verses alleged to be literally distorted in his commentary have been determined and this claim has been compared with other commentaries. The purpose of the article in this context is; in the case of al-Qummī exegesis, it is the examination of the verses allegedly distorted in the Qur’ān and the determination of the Shīʿī commentators based on the doctrine of sects by changing the text of the Qur’ān.

Keywords: Qur’ān, Tafsīr, Shīʿa, al-Qummī, Distortion, Variant Readings.

SUMMARY

The Glorious Qur'ān, by almight Allah, it is a divine book that has been revealed to Muhammad (pbuh) through Gabriel. It has been preserved from all kinds of changing, transmutation and distortion, since the day the Qur'ān was revealed. "إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ" "We have, without doubt, sent down the message; and we will assuredly guard it (from corruption)". This verse is the greatest proof that the Holy Qur'ān is under protection, and it has not been distorted or will not.

Distortion (falsification) is the change of the sacred texts by adding or subtracting the original text, arbitrarily changing the meaning, or misinterpreting the actual text. This term is often used to describe Jews' and Christians' deliberately changing or misinterpreting their own sacred texts. However, this term is also used by the a few scholars of the Shīʻas Imamiyya sect for the Qur'ān. There are two schools who claims the distortion of the Qur'ān within the Imamiyya Shīʻah. The first is the Akhbāris who claim that the Qur'ān has been distorted; and the second is the Usūlites who oppose this claim. Those who have Akhbārī thoughts do not only interpret the verses according to their sectarian teachings but go further and claim that these teachings are included in the text of the Qur'ān. As a matter of fact, one of those who have this idea is al-Qummī. The full name of al-Qummī, the first scholar of the Shi'ite scholars, is Abu'l-Hasan 'Alī b. İbrāhīm b. Hāshim. It is mentioned that al-Qummī, who had no information about the date of his birth in the sources, died in 329 Hijri. He has written books in almost all of science such as Tafsīr, Hadith, Fiqh and History. Among the the books of al-Qummi, only the book he wrote in the field of commentary has reached the present day. Shīʻa accepts this commentary as the main source. This work, which is classified under the category of *tafsīr bil riwayah* (narration commentary), is regarded as *tafsīr bil dirayah* (acumen commentator) because he gives weight to his own opinions.

al-Qummī, by trying to make the Qur'ān as book thats only support ʿAlī and his descendants, reflecting a complete ideology in the form of representation of political tafsīr in Shīʻa. It is seen in the issues mentioned in the preface of his tafsīr that he used the method that supports this ideology. As a matter of fact that al-Qummī in the preface attempt to explain the doctrines of the sect such as

the imāmate, prophecy and the seized of Ahl al-bayt rigt of caliphate in the context of the verses that are different from that which Allah has revealed, distorted verses and taqdim and ta'khir verses in the Qur'ān text. Briefly, al-Qummī in the preface to of his tafsīr gives examples of some verses that are literally distorted, and explains these distortations in detail when interpreting the verses in question.

al-Qummī gives in the "distorted verses" section that there are deficiencies in some of the verses and claims that the verse is revealed in this way by adding words that are not actually found in the verse. According to al-Qummī, one of the words extracted from the text of the Qur'ān is "'Alī" that version of this words in Arabic is "علي". These words are usually in the verses as "فى علي" means that "about 'Alī", "فى ولاية علي" "guardian of 'Alī", "فى حق علي" "about 'Alī's right". According to al-Qummī, another expression derived from the Qur'ānic text is "آل محمد" means that "family of Muhammad". He sometimes bases his claim on the narrations that the verses revealed in that way and sometimes verse recitated in that way among different recitations. al-Qummī says that some of the verses have been revealed as such by by adding various phrases to verses besides "فى علي" means that "about 'Alī" and "آل محمد" "family of Muhammad". Some of these words that added to verses are mentioned as the different style of recitation in other sources. In the other words this differentiate is related with how you are recitating. al-Qummī, another classification which he refers to regarding the allegation of distorting, is that some verses are different from those revealed. He gives examples of this issue in various forms. He sometimes claims that when someone reads a verse he interrupt the recitation by saying that "the verse has been revealed in this way" base on the narrations; sometimes saying that the verse is revealed differently by indicating the verse is not appropriate in terms of meaning and sometimes without making any axplenation claims that how the verse revealed. al-Qummī's another distortion claim is that taqdim and ta'khir among the words constitute the verse. al-Qummī says that the verse is different from the one that was actually revealed, after he stated that it was taqdim and ta'khir among the words mentioned in the verses.

al-Qummī proves the allegations of distortion on the text of the Qur'ān in various ways. One of the ways he follows in this context is that giving the expressions like "نزلت هكذا"/ "the verse was revealed in this way", and " نزل جبرائيل بهذه الآية

هكذا" "Gabriel sent down the verse in this way" by changing the the different kind of revealing of those verses. The second way al-Qummī follows is that mentioning the verse different from the fact that it is by changing the its originality. The third way he follows is that mentioning added words as the different kind of the recitation. However, al-Qummī did not use this method that much. Indeed, while Shī'ī tafsīrs mention this kind of expressions as a different kind of recitation, al-Qummī mentions them as a different kind of revealing in his claim.

Most of the verses alleged to have been distorted in the al-Qummī's tafsīr are relate to the teachings of the Shī'a sect. In this context, al-Qummī uses various expressions while explaining his claim that some verses in the Qur'ān has been distorted. By adding 'Alī phrase, claims that "فمحى اسمه من هذا الموضع"/ "His name has deleted from this place", and by adding "آل محمد"/ "Muhammad's family", claims that "فأسقطوا آل محمد من الكتاب"/ "Muhammad's family has been reduced from the book". Sometimes, making some changes on words such as changing the structure of the term "أمة"/ "ummah" as "أئمة" /"Imāmiyya". Under the influence of the ideology of Shī'a, al-Qummī assertes that Shī'ah teachings such as prophethood, and Imāmiyya are not just Qur'ānic interpretations but rather are Qur'ānic teachings by adding words to the text of the Qur'ān and making some changes in the construction of the Qur'ān.

GİRİŞ

Tahrif, "taraf, yön" anlamına gelen "ح ر ف" kökünden türemiştir. Sözlük anlamı; iki şekilde yorumlanması mümkün olan sözü bir tarafa çekmek, sözün manasını değiştirmek şeklindedir.[1] Istılahta ise daha çok kutsal metinlerin aslını ekleme veya çıkarma yoluyla değiştirme, keyfi olarak anlamını değiştirme veya asıl metni yanlış tefsir etme anlamına gelmektedir. Bu kavram genellikle Yahudi ve Hristiyanların kendi kutsal metinlerini kasıtlı bir şekilde değiştirmelerini veya

[1] Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsil (Beyrût: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1419/1998), 1: 183; Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrem b. Manzûr, *Lisânü'l-'Arâb* (Kahire: Darü'l-Meârif, 1119), 2: 837-840; Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-Isfehânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1412), 228.

yanlış yorumlamalarını ifade etmektedir.[2] Nitekim Kur'ân'da dört yerde geçen tahrif kelimesi[3] Yahudilerin kendi kutsal kitaplarını hem lafız hem de anlam yönünden değiştirdiklerini belirterek bu manada kullanılmaktadır. Buna göre tahrif iki şekilde oluşmaktadır. Birincisi herhangi bir sözü bulunduğu bağlamdan çıkarıp yerine başka bir sözü getirmektir ki bu Kur'ân'da tebdil[4] kelimesiyle ifade edilmiştir. İkincisi ise bir lafzın anlamını zâhiren ihtimali olmayan bir alana çekmek veya iki yöne hamledilmesi muhtemel bir kelimeyi tek anlamla sınırlandırmaktır. Bu durum Kur'ân'da tağyir[5] kavramıyla ifade edilmiştir. Buna göre tahrif; âyetlerdeki anlamların çarpıtılması, lafızlardaki değişiklik, Kur'ân'a ilave ve bazı sûre ve âyetlerin Kur'ân'dan çıkartılması anlamlarını içermektedir.[6]

Şîa'nın İmâmiyye mezhebine mensup bazı âlimleri tarafından bu kavram Kur'ân için kullanılmakta ve Kur'ân metninde tahrif olduğu iddia edilmektedir.[7] Kur'ân'ın tahrif edildiği konusunda İmâmiyye Şîası içerisinde iki ekol yer almaktadır. Birincisi, Kur'ân'da tahrif olduğunu iddia eden Ahbârîler; ikincisi ise buna karşı çıkan Usûlîlerdir. Usûliyye düşüncesine sahip olanlar, dini hükümlerin tesbit edilmesi ve anlaşılması konusunda istidlal metodunu benimsemişlerdir. Ahbâriyye düşüncesini benimseyenler ise imâmların otoritesine mutlak bağlılık esasından hareket ettiklerinden onlardan nakledilen sözlü ve yazılı rivâyetlerin akâid ve fıkıh alanlarında tek kaynak olduğunu savunmaktadırlar. Yani nasları anlama ve yorumlama konusunda imamlara ait haberleri tek kaynak olarak kabul

---

2 Frants Buhl, "Tahrif", *İslam Ansiklopedisi*, c. 11 (İstanbul: Meb Yay., 1979), 667; Muhammet Tarakcı, "Tahrif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 39 (İstanbul: TDV Yay., 2010), 422.

3 Kur'ân'da tahrif kelimesi el-Bakara 2/75, en-Nisâ 4/46, el-Mâide 5/13, 41 şeklinde dört âyette geçmektedir.

4 el-Bakara 2/58, el-A'raf 7/162.

5 el-En'âm 6/53, er-Ra'd 13/11.

6 Muhsin Demirci, *Kur'ân Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 273.

7 Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebet-ü Vehbe, ts.), 2: 27-147; İhsan İlâhî Zahîr, *Şia'nın Kur'an, İmâmet ve Takiyye Anlayışı*, trc. Sabri Hizmetli v.dğr. (Ankara: Afşaroğlu Matbaası, 1984), 68-139; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi I* (Ankara: Fecr Yayınları, 1996), 1: 384-408; Süleyman Ateş, "İmâmiyye Şiasının Tefsir Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XX*, 147-172; İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003); Şaban Karataş, *Şia'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'ân Tarihi*, (İstanbul: Ekin Yayınları, 1996); Sâkıp Yıldız, "Şia'nın Kur'ân-ı Kerim ve Tefsiri Hakkındaki Görüşleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5*, (1982): 51-54.

ettiklerinden akıl, ictihad ve istidlale (rey) cevaz vermeyen bir düşünce ekolüdür.[8] Şiî-İmâmî tefsir geleneğinde Ahbârilik ve Usûlîliğin hüküm sürdüğü dönemler dikkate alındığında dört evre ortaya çıkmaktadır. Birincisi ilk dönem veya birinci rivayet dönemi (Hicri 1-4. asırlar); ikincisi orta dönem veya birinci dirayet dönemi (Hicri 5-10. asırlar); üçüncüsü geç dönem veya ikinci rivayet dönemi (Hicri 11-12. asırlar); dördüncüsü son dönem veya ikinci dirayet dönemi (Hicri 13-15. asırlar) şeklindedir. Ahbâriliğin hüküm sürdüğü birinci rivayet döneminde Şiî tefsirinin temel kaynağı imâmlardan nakledilen rivâyetlerdir. Bu dönemde yetişen Şiî-İmâmî müfessirler arasında Kummî de yer almaktadır.[9] İlk dönem Şiî âlimlerinden olan Kummî'nin asıl adı Alî b. İbrahim b. Hâşim'dir.[10] Künyesi ise Ebü'l-Hasen'dir. Ancak bazı kaynaklarda Muhammedî olarak yer almaktadır.[11] Kaynaklarda doğum tarihi hakkında bilgi bulunmayan Kummî'nin Hicrî 329 yılında vefat ettiği zikredilmektedir.[12] Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Tarih gibi ilimlerin hemen hemen her alanında eserler vermiştir.[13] Kummî'nin eserleri şunlardır: *Kitâbü't-Tefsir*,[14] *Kitâbü'n-nâsih ve'l-mensûh*,[15] *Kitâbü'ş-Şerâi'*, *Kitâbü'l-Meğâzî*,[16] *Kitâbü Kurbi'l-isnâd*,

---

8 Ayrıntılı bilgi için bk. Metin Yurdagür, "Ahbâriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 1 (İstanbul: TDV Yay., 1988), 490-491; Mazlum Uyar, "İmâmiyye Şîası'nda Ahbârîlik" (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1996), 43-47; Mustafa Öz," Usûliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 42 (İstanbul: TDV Yay., 2012), 214-215; Mustafa Öztürk, "Şiî-İmâmî Tefsir Kültürünün genel Karakteristikleri", *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar*, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Yayınları, 251-256; Sabuhi Şahavatov, "İmâmiyye Şîası'nın Kur'ân'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı", *Usûl İslâm Araştırmaları 22* (Temmuz-Aralık 2014), 46-50.

9 Ayrıntılı bilgi için bk. Öztürk, "Şiî-İmâmî Tefsir Kültürünün genel Karakteristikleri", 251-260.

10 Şemseddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1403/1983), 1: 392.

11 Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl fî, nakdi'r-ricâl,* thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd v.dğr. (Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1416/1995), 5: 137; Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-mîzân* (Beyrût: Dârü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1423/2002), 5: 477.

12 Adil Nüveyhid, *Mu'cemü'l-mufessirîn min sadri'l-islâm hatta el-asri'l-hadîr*, thk. Hasan Halîd (byy.: Müessesetü Nüveyhidü's-Sekâfiyye, 1403/1983), 1: 349; Muhammed Hâdi Ma'rife, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fî sevbihi'l-kaşib* (y.y.: el-Câmiatü'r-Ridâviyye li'l-Ulûmi'l-İslamiyye, 1425), 1: 422.

13 Nüveyhid, *Mü'cemü'l-müfessirîn*, 1: 349.

14 İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, 5: 477; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1: 392; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Alî b. Ahmed en-Necaşî, *Ricâlü'n-Necaşî* (Beyrût: yy., ts.), 249; Ma'rife, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1: 422.

15 İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, 5: 477; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1: 392; Necaşî, *Ricâl*, 249; Ma'rife, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1: 422.

16 Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *el-Fihrist* (Necef: el-Mektebetü'l-Murtazâviyye, ts.), 89; İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, 5: 477; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1: 392; Necaşî, *Ricâl*, 249.

Kitâbü'l-Hayz, *Kitâbü't-Tevhîd ve'ş-şirk*, *Kitâbü Fedâili emîri'l-mü'minîn*, *Kitâbü'l-Enbiyâ*, *Risâlâtü fî ma'nâ Hişâm ve Yûnis*, *Cevâbâti mesâili seelehû Muhammed b. Bilâl*, *Kitâbü'l-Muşezzir*,[17] *Kitâbü İhtiyâri'l-Kur'ân ve rivâyâtihî*,[18] *Fedâilü'l-Kur'ân.*[19]

Kummî'nin yalnızca tefsir alanında yazdığı kitabı günümüze ulaşmıştır.[20] Şîa, bu tefsiri temel kaynak olarak kabul etmektedir.[21] Rivâyet tefsiri kategorisinde tasnif edilen bu eser[22] müfessirin kendi görüşlerine ağırlık vermesi nedeniyle dirâyet tefsiri olarak da değerlendirilmektedir.[23] Kummî; tefsirine nâsih ve mensûh, muhkem, müteşâbih, lafzı genel manası özel ve lafzı özel manası genel âyetler, takdim ve tehir, bir kısmı bir sûrede diğer kısmı başka sûrede tamamlanan âyetler, Allah'ın inzâl ettiğinin hilâfına olan âyetler, tahrif edilen âyetler, lafzı çoğul manası tekil-manası tekil lafzı çoğul olan âyetler, te'vîli tenzîli ile beraber olan âyetler, te'vîli tenzilinden önce olan âyetler, te'vîli tenzilinden sonra olan âyetler v.dğr. konuları içeren bir mukaddime ile başlamaktadır.[24] Daha sonra Fatiha sûresinden Nâs sûresine kadar âyetleri te'vîl etmektedir. Genel olarak Ehl-i Beyt imâmlarının rivâyetlerinin yer aldığı bu tefsirde az da olsa diğer sahabe ve tabiûnun nakillerine yer verilmektedir. İmâmlardan en fazla Muhammed el-Bâkır'ın (ö. 114/733) ve Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) görüşleri zikredilmektedir.[25]

---

17 Necaşî, *Ricâl*, 249.

18 Tûsî, *el-Fihrist*, 89.

19 Dâvûdî, Tabakâtü'l-müfessirîn, 1: 392

20 Bu tefsirin birçok açıdan problemli olduğu da belirtilmiştir. Nitekim bu tefsirde üç ayrı isnat ve rivâyet zinciri, dolayısıyla üç ayrı kaynak bulunmakta ve bu durum tefsirin gerçekte Kummî'ye ait olmadığı şüphesini doğurmaktadır. Bu tefsirin Ebü'l-Fazl Abbâs b. Muhammed isimli râvinin derlemesi olduğu da söylenilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Öztürk, "Şiî-İmâmî Tefsir Kültürünün genel Karakteristikleri", *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Yayınları, 2010), 250-251.

21 Seyyid Muhammed Alî el-Ayâzî, *el-Müfessirûn hayatühüm ve menhecühüm* (Tahran: Vizaretu's-Sekafeti ve'l-İrşâdi'l-İslâmî, 1373), 329.

22 Ma'rife, et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, 1: 422.

23 Aslan Habibov, "İlk Dönem Şiî Tefsir Anlayışı" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007), 70.

24 Ebü'l-Hasan Alî b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî* (Kum: Müessesetü'l-İmâmi'l-Mehdî, 1435), 1: 25-50.

25 Habibov, "İlk dönem Şiî Tefsir Anlayışı", 70.

Şîa'da siyasal tefsirin temsil edilmesi şekliyle tam bir ideolojiyi yansıtan Kummî,[26] Kur'ân'ı sadece Hz. Alî (ö. 40/661) ve soyunun velâyetini destekleyen bir kitap haline getirme çabası içine girmektedir.[27] Bu ideolojiyi gerçekleştirmek için gerekli usulü kendisi belirlemektedir. Nitekim mukaddimesinde zikrettiği te'vîli tenzilinden sonra olan âyetler grubunda Hz. Peygamber'in vefatından sonra Ehl-i Beyt'in hilafet hakkının gaspedilmesi ve düşmanlarıyla mücadelede Allah'ın onlara yardım vadi, Mehdi'nin gelişi, ric'at gibi konular yer almaktadır.[28] Kummî, bu grupta yer alması mümkün olmayanları Allah'ın indirdiğinin hilâfına olan âyetler, tahrif edilen âyetler ve metninde takdim ve tehir olan âyetler gibi gibi yollarla açıklamaktadır. Kummî, tefsirinin mukaddimesinde özetle bu şekilde bazı âyetlerin lafzî açıdan tahrif edildiğini örnekleriyle vermekte ve söz konusu âyetleri yorumlarken bu tahrifleri ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır. Biz de onun mukaddimesinde zikrettiği tasnife uygun olarak Kummî tefsirinde lafzî açıdan tahrif olduğu iddia edilen âyetleri örneklerle incelemeye çalışacağız.

1. TAHRİF EDİLDİĞİ İDDİA EDİLEN ÂYETLER

Kummî, tefsirinin mukaddimesinde bazı âyetlerde eksiklikler olduğunu ve söz konusu âyetlere aslında bulunmayan sözcükler ekleyerek âyetin bu şekilde inzâl edildiğini söylemektedir. Onun âyete eklediği ifadeleri dikkate alarak alt başlıklarla şu örnekleri verebiliriz:

1.1. "عليّ" "Alî" İfadesinin Eklenildiği Âyetler

Kummî'ye göre Kur'ân'dan bazı lafızlar çıkarılmıştır. Bunlardan biri "عليّ" "Âli" kelimesidir. Bu lafızlar, genellikle âyetlerde "فى عليّ" (Alî hakkında), "فى ولاية عليّ" (Alî'nin velâyeti hakkında), "فى حق عليّ" (Alî hakkında) şeklindedir. Kummî tefsirinde bu konuyla ilgili örnekler incelendiğinde tahrif iddialarının çoğunluğunun zikredilen rivâyetlerle verildiği görülmektedir. Kummî'nin "عليّ" "Alî" lafzının eklenilmesiyle ilgili nakilde bulunduğu kişiler ve bu konuyla ilgili örnekler şunlardır:

---

[26] Çalışkan, Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci, 87.

[27] Süleyman Ateş, "İmâmiyye Şiasının Tefsir Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XX*, (1975): 150; Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci,* 90.

[28] Çalışkan, Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci, 91-92.

Kummî, "... حدثني" " .... bana haber verdi" şeklinde Ebû Abdillah'a kadar zikrettiği isnaddan yaptığı[29] nakille[30] " لَكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا" "Fakat Allah, sana indirdiğini kendi ilmiyle indirmiş olduğuna şahitlik eder. Melekler de buna şahitlik eder. Şahit olarak Allah yeter." (en-Nisâ 4/166) âyetini "لَكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ –فى عَليٍ– أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا" "Fakat Allah, Alî hakkında sana indirdiğini kendi ilmiyle indirmiş olduğuna şahitlik eder." şeklinde " فى عَليٍ" ifadesiyle nâzil olduğunu zikretmektedir.[31] Kummî'den sonraki müfessirlerin bir kısmı Kummî'yi kaynak göstererek bu âyetin inzâl şeklini "فى عَليٍ" ifadesiyle vermektedirler.[32] Usûlîyye mezhebine mensup olan müfessirlerden Tûsi ve Tabersî âyetin tefsirinde bu rivâyetlere yer vermemiştir. Onlar, bu âyetin Hz. Peygamber'i teselli etmek maksadıyla Kur'ân'ın vahiy olduğunu inkâr edenlere yönelik nâzil olduğunu zikretmişlerdir. Buna göre âyet Kur'ân'ın Allah'tan geldiğine ve vahiy ürünü olduğuna her şeyi ilmiyle kuşatan Allah'ın şahitlik etmektedir,

---

29 Kummî'nin bu ifadeyle naklettiği bir diğer rivâyet " وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا" "Eğer onlar kendilerine zulmettikleri zaman sana gelseler de Allah'tan günahlarının bağışlamasını dileseler ve Peygamber de onlara bağışlama dileseydi, elbette Allah'ı tövbeleri çok kabul edici ve çok merhametli bulacaklardı" (en-Nisâ 4/64) âyetiyle ilgilidir. Kummî, bu âyetin "يا عليّ" ifadesiyle "وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ –يا عليّ– فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا" "Eğer onlar kendilerine zulmettikleri zaman -Ey Alî- sana gelseler Allah'tan günahlarının bağışlamasını dileseler ve Peygamber de onlara bağışlama dileseydi, elbette Allah'ı tövbeleri çok kabul edici ve çok merhametli bulacaklardı" şeklinde inzâl edildiğini söylemektedir. (Kummî, *Tefsîr*, 1: 209). Kummî, bu âyette "جاءُوكَ" ifadesinde "ك" (sen) adlıyla Hz. Alî'ye isnat edildiğini belirtmektedir. Burada bu isnadın yapılma nedeni "ك" (sen) zamirinin kullanılması sonrasında ise açık olarak "الرَّسُولُ" isminin gelmesidir. Râzî (ö. 606/1209), tefsirinde bu konuya değinerek muhatab lâfızdan, gâib lâfza geçmeyi Yüce Allah'ın, Resulünü yüceltmek maksadıyla olduğunu bu nedenle "sen, onlar için mağfiret isteseydin" yerine "Peygamber, onlar için mağfiret isteseydi." ifadesini kullandığını söylemektedir. Çünkü onlar, Allah'ın, kendisine peygamberliğini verdiği, vahyi ile ikramda bulunduğu Resule yani o otoriteye gelmişlerdir. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 10: 167.

30 Kummî tefsirinde bu rivâyetin isnad zinciri "Kummî-Babası (İbrahim b. Hâşim Ebû İshak el-Kummî) -İbn Ebî Umeyr- Ebî Basîr- Ebî Abdillah" şeklindedir.

31 Kummî, *Tefsîr*, 1: 233-234. Ayrıca bk. Ebü'n-Nadr Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî* (Beyrût: Müessesetü'l-'Alemî, 1411/1991), 1: 311.

32 Molla Muhsin Feyz-i Kâşânî, *Tefsîrü's-sâfî* (Tahran: Mektebetü's-sadr, 1379), 1:523; Seyyid Haşim b. Süleyman el-Bahrânî, *el-Burhân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrût: Müessesetü'l-'Alemî, 1427/2006), 2: 356; Ârusî Huveyzî, Şeyh Abd Alî b. Cum'a, *Tefsîru Nûri's-Sekâleyn* (b.y.: İntişirâtü İsmâiliyyân, ts.), 1: 576

manasına gelmektedir. [33] İlk dönem müfessirlerden Taberî, söz konusu âyeti aynı şekilde yorumlamıştır.[34] Bu durum Kummî'nin Ahbârî düşüncesi etkisinde kalarak âyeti tahrif ettiğini göstermektedir.

Kummî, "اِنْ هُوَ اِلَّا عَبْدٌ اَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِبَنِى اِسْرَائِلَ" "O, sadece, kendisine nimet verdiğimiz ve İsrailoğulları'na örnek kıldığımız bir kuldur." (ez-Zuhruf 43/59) âyetini yorumlarken aynı şekilde "... حدثني" " .... bana haber verdi" şeklinde yaptığı nakilde[35] âyetteki tahrif iddiasını şu rivâyetle anlatmaktadır: "Allah'ın Resulü sahabeyle otururken "Şimdi Îsâ b. Meryem'e benzeyen kişi girecektir." dedi. Mecliste Allah'ın Resulüyle oturanlardan bazıları giren kişi olmak için çıktı. O anda Alî b. Ebî Tâlib girdi. Bir kişi sahabeye şöyle dedi: "Muhammed, Alî'nin Îsâ b. Meryem'e benzeyerek bizden üstün olmasına razı olmadı. Allah'a andolsun ki cahiliyye döneminde ibadet ettiğimiz ilahlarımız ondan daha faziletlidir." Bunun üzerine Allah bu mecliste "إِنْ هُوَ –عليّ– إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ" "Alî, sadece, kendisine nimet verdiğimiz ve İsrailoğulları'na örnek kıldığımız bir kuldur." âyetini inzal etti. Bu âyette geçen Alî ismi silinmiştir, şeklinde vermektedir.[36] Kummî'nin naklettiği bu rivâyet sonraki Şiî tefsirlerinde Kummî kaynak gösterilerek yer almaktadır.[37] Görüldüğü üzere Hz. İsa ve İsrailoğulları'ndan bahseden âyeti Kummî, naklettiği rivâyetle "إِنْ هُوَ –عليّ– إِلَّا عَبْدٌ" şeklinde nâzil olduğunu ancak " فمحى اسمه من هذا الموضع" "Bu yerden Alî'nin ismi silinmiştir." ifadesiyle zikretmektedir. Söz konusu âyete Alî ifadesinin eklenilmesi ve âyetin bu şekilde inzâl edildiğinin söylenilmesi doğru değildir. Çünkü âyetin devamında "اَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِبَنِى اِسْرَائِلَ" "kendisine nimet verdiğimiz ve İsrailoğulları'na örnek kıldığımız" ifadesi vardır. Bu ifadeyle nitelenen kişi Hz. Îsâ'dır.[38] Usûliyye mezhebine mensup müfessirler-

---

33 Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrût: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts), 3: 395-396; Ebû Alî Fazıl b. Hasan et- Tabersî, *Mucmeu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrût: Dârü'l-murtezâ, 1427/2006), 3: 202-203.

34 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân = Tefsiru't-Taberî*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dârü'l-Hicr, 2001), 7: 693-694.

35 Kummî tefsirinde bu rivâyetin isnad zinciri "Kummî- babası - Vekî'- A'meş, Selma b. Küheyl- Ebî Sâdık- Selmân-ı Fârisî" şeklindedir.

36 Kummî, *Tefsîr*, 3: 951.

37 Feyz-i Kâşânî, *Tefsîrü's-sâfî*, 4: 397; Bahrânî, *Burhân*, 7: 142; Arûsî Huveyzî, *Tefsîr*, 4: 609.

38 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20: 629; Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hâkâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, v.dğr. (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 5: 452; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 27: 223.

den Tûsî ve Tabersî bu âyetin tefsirinde “اِنْ هُوَ اِلَّا عَبْدٌ” ifadesiyle nitelenen kişinin Hz. İsa olduğunu belirterek âyeti yorumlamışlardır.[39]

Bu konuyla ilgili bir diğer örnek ez-Zuhruf 43/43 âyetidir. Kummî, bu âyetin “فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ –فى عليّ– إِنَّكَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ” “Öyle ise -Alî hakkında- sana vahyedilene sımsıkı sarıl. Şüphesiz sen doğru bir yol üzeresin.” şeklinde “فى عَليٍ” lafzıyla inzâl edildiğini söylemektedir. O, bu iddiasını “... حدثني” “ ... bana haber verdi” şeklinde[40] naklettiği[41] “Allah nebi (s.a.v.)’e şöyle vahyetti.” ifadesiyle vermektedir. Buna göre âyet “Sen Alî’nin velâyeti üzerindesin, Alî de dosdoğru yol üzerindedir.” manasına gelmektedir.[42] Kummî’nin naklettiği bu rivâyet sonraki dönemlerde Kummî’ye yapılan atıfla verilmektedir. Nitekim Şiî müfessirlerden Feyz-i Kâşânî (ö. 1090/1679), söz konusu âyetin tefsiri esnasında Kummî’yi kaynak göstererek bu rivâyeti zikretmektedir.[43] Ancak Usûliyye mezhebi müfessirlerden Tûsî, Allah nebisine kendisine halis bir şekilde ibadet etmesini, emirlerine uymasını ve yasaklarından sakınmasını, emretti şeklinde âyeti genel bir manada yo-

---

39 Tûsî, *et-Tibyân*, 9: 210-211; Tabersî, *Mucmeu’l-beyân*, 9: 69.

40 Kummî, “ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ” “Bu, Allah’ın indirdiğini beğenmemeleri, bu sebeple de Allah’ın onların amellerini boşa çıkarmasındandır.” (el-Muhammed 47/9) âyetinin “ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ –فى عليّ– فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ” “Bu, -Alî hakkında- Allah’ın indirdiğini beğenmemeleri, bu sebeple de Allah’ın onların amellerini boşa çıkarmasındandır.” şeklinde inzâl edildiğini de bu metodla naklettiği rivâyete dayandırarak zikretmektedir. Kummî, *Tefsîr*, 3: 977; Ayrıca bk. Bahrânî, *Burhân*, 7: 207-208; Arûsî Huveyzî, *Tefsîr*, 5: 31.

41 Kummî tefsirinde bu rivâyetin isnad zinciri “Kummî- Ca‘fer b. Ahmed- Abdü’l-kerîm b. Abdi’r-rahîm- Muhammed b. Alî- Muhammed b. fudeyl- Ebî Hamza es-semalî- Ebî Ca‘fer” şeklindedir.

42 Kummî, *Tefsîr*, 3: 952. Buna benzer olarak Kummî’nin Ebû Abdillah’tan naklettiği bir diğer rivayet el-Ahzâb 33/71 âyetiyle ilgilidir. Kummî bu âyetin “ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ –فى ولاية عليّ والأئمّة من بعده– فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا” “Kim Allah’a ve Resulüne -Alî’nin ve ondan sonra gelen imâmların velâyeti konusunda- iman ederse o kurtuluşa ermiştir.” şeklinde inzâl edildiğini söylemektedir. Kummî, *Tefsîr*, 3: 835. Kummî’den sonraki müfessirlerin bir kısmı Kummî’ye işaret ederek âyetin inzâl şeklini böyle vermektedirler. Feyz-i Kâşânî, *Tefsîrü’s-sâfî*, 4: 393; Bahrânî, *Burhân*, 6: 317; Arûsî Huveyzî, *Tefsîr*, 4: 309. Görüldüğü üzere bu âyette “فى ولاية عليّ والأئمّة من بعده” “Alî’nin ve ondan sonra gelen imâmların velâyeti” ifadesi eklenilerek “Kim Allah’a ve Resulüne itaat ederse” şeklindeki genel anlam Kummî tefsirinde “Kim Alî’nin ve ondan sonra gelen imâmların velâyeti konusunda Allah’a ve Resulüne itaat ederse” şeklinde tahsis edilmektedir.

43 Feyz-i Kâşânî, *Tefsîrü’s-sâfî*, 4: 393. Ayrıca Bahrânî ve Huveyzî de bu âyetin tefsiri esnasında Kummî’den nakilde bulunmuşlardır. Bahrânî, *Burhân*, 7: 129; Huveyzî, *Tefsîr*, 4: 604.

rumlamış, Kummî'nin inzâl şekli olarak zikrettiği "فى عَلىٍ" lafzıyla âyetin manasını tahsis etmemiştir.[44]

Yukarıda zikrettiğimiz örneklerde Kummî, " ... حدثني" "... bana haber verdi" lafzıyla isnad zincirini kendisinden ilk nakilde bulunan kişiye kadar –ki o da altıncı imâm Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık'tan (Ebû Abdillah lakablı)- rivâyetlere dayanarak söz konusu âyetlerde eksiklik olduğunu iddia etmekte ve bu âyetlerin inzâl şeklini "فى عليّ" (Alî hakkında) lafızlarını ekleyerek vermektedir.[45] " وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ" "Onlara, Rabbiniz ne indirdi? denildiği zaman, öncekilerin masalları, dediler." (en-Nahl 14/24) âyetinde ise Kummî herhangi bir rivâyeti zikretmeden âyetin "فى عليّ" ifadesiyle "وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ –فى عليّ– قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ" "Onlara, Rabbiniz Alî hakkında ne indirdi? denildiği zaman, öncekilerin masalları, dediler." şeklinde nâzil olduğunu söylemektedir.[46] Ahbârî düşüncesine sahip olan müfessirler bu rivayete âyetin tefsiri esnasında yer vererek âyetin bu şekilde inzâl edildiğini söylemişlerdir.[47] Usûliyye mezhebi müfessirlerinden Tûsî ve Tabersî âyetin tefsirinde bu rivayeti zikretmeyerek kâfirlerin vahyi "أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ" ifadesiyle nitelediklerini belirtmişlerdir.[48] "أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ" ifadesi Kur'ân'da pek çok âyette zikredilmektedir.[49] Bu âyetlerde Müşriklerin ve kâfirlerin vahyi "أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ" "öncekilerin masalları" olarak nitelendirdikleri görülmektedir. Örneğin " يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا اِنْ هٰذَا اِلَّا اَسَاطِيرُ الْاَوَّلِينَ" "İnkâr edenler "Bu, evvelkilerin masallarından başka bir şey değil, derler." (el-En'âm 6/25) âyetinde geçen bu ifade kâfirlere nisbet edilmektedir.[50] Kummî ise söz konusu âyette geçen genel bir hükmü "فى عليّ " "Alî hakkında"

---

44 Tûsî, *et-Tibyân*, 9: 202. Tabersî de söz konusu âyeti Tûsî'nin yorumladığı şekilde zikretmiştir. Tabersî, *Mucmeu'l-beyân*, 9: 65.

45 Kummî'nin buna benzer metodla naklettiği rivâyet için bk. Kummî, *Tefsîr*, 1: 252.

46 Kummî, *Tefsîr*, 2: 548. Kummî, (el-Bakara 2/27) âyetinin metnine "فى عليّ " lafzını ekleyerek herhangi bir yorum yapmadan "الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ –فى عليّ– وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ" "Onlar iyice pekiştirdikten sonra Allah'a verdikleri sözden dönerler ve Allah'ın birleştirilmesini emrettiğini ayırırlar." şeklinde "فى عليّ" lafzını ekleyerek vermektedir. Bu konuyla ilgili diğer örnekler için bk. Kummî, *Tefsîr*, 1: 209; 1: 384; 3: 941.

47 Ayyâşî, *Tefsîr*, 2: 279; Bahrânî, *Burhân*, 4: 436; Abd Alî b. Cum'a Arûsî Huveyzî, *Tefsîru Nûri's-Sekâleyn* (y.y.: İntişirâtü İsmâiliyyân, ts.), 3: 48.

48 Tûsî, *et-Tibyân*, 6: 372; Tabersî, *Mucmeu'l-beyân*, 6: 114.

49 el-En'âm 6/25; el-Müminûn 23/83; el-Furkân 25/5; en-Neml 27/68.

50 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 14: 198-199.

ifadesiyle tahsis etmekte ve onun bu ifadenin geçtiği diğer âyetlerde böyle bir iddiada bulunmadığı görülmektedir.[51] Bu şekilde Kummî, söz konusu âyetin " مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ" "*Rabbiniz ne indirdi*" ifadesinde bir eksiklik olduğunu ve burada " مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ –فى عليّ–" "Rabbiniz Alî hakkında ne indirdi?" şeklinde âyete eklenen "فى عليّ " lafzıyla bu eksikliğin giderildiğini düşünmektedir.

Zikrettiğimiz âyetlerde Kummî ya naklettiği rivâyetlere dayanarak "bana haber verdi, anlattı" ifadeleriyle âyetin inzâl şeklinin böyle olduğunu bazen de herhangi bir rivâyeti zikretmeden âyetin metninde tahrif olduğunu iddia etmektedir. Kummî ve onun gibi Ahbârî düşüncesinde olanlar "hilâfetin Hz. Alî ve onun neslinden gelecek olanların hakkı olduğu" şeklindeki siyasî düşüncesini Kur'ân'a dayandırmak amacıyla bu ifadeleri Kur'ân'a eklemiş ve Kur'ân'da tahrif olduğunu iddia etmişlerdir. Usûliyye mezhebine mensup olan Tûsî ve Tabersî gibi müfessirler söz konusu âyetlerde bu rivayetlere yer vermeyerek Kur'ân'ın bu lafızlarla tahrif edildiği iddiasını kabul etmemişlerdir. Söz konusu âyetler siyak –sibak bağlamında değerlendirildiğinde "فى عليّ" (Alî hakkında), "فى ولاية عليّ" (Alî'nin velâyeti hakkında), "فى حق عليّ" (Alî hakkında) ifadelerinin Kur'ân metnine eklenilerek söz konusu âyetlerin bu şekilde inzâl edildiğinin söylenilmesinin doğru olmadığını göstermektedir.

1.2. "آل محمد" "Muhammed'in Ailesi" İfadesinin Eklenildiği Âyetler

Kummî'ye göre Kur'ân'dan çıkarılan lafızlardan biri "آل محمد" "Muhammed'in ailesi" ifadesidir. O bu konuyla ilgili iddiasını çeşitli şekillerde vermektedir. Bazen rivâyetlere dayanarak âyetin bu şekilde nâzil olduğunu bazen de âyetin bu şekilde okunduğu yani kıraat vechi olarak aktarmaktadır.[52] Örneğin " إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا" "Şüphesiz inkâr edenler ve zulmedenler, Allah

[51] Kummî, *Tefsîr*, 1: 287; 2: 692-693; 2: 718-719; 2: 746.

[52] Şiî âlimlerinde kıraat farklılıkları noktasında iki zıt yaklaşım bulunmaktadır. Büveyhiler öncesi dönemde -Kur'ân'da tahrif iddilarının yaygın olduğu- Kur'ân'ın alternatif versiyonlarına katı bir tutum sergilenmiş ve bunlar reddedilmiştir. Küleynî tarafından hocası Alî b. İbrahim el-Kummî'den nakledilen rivâyette İmâm Ca'fer'e "Kur'ân'ın yedi harf üzere indirilmesi" sorulunca "bunun Allah'ın düşmanları tarafından ortaya atılan bir yalan olduğunu ve Kur'ân'ın tek harf üzere indirildiğini" söylemiştir. Şîa son dönemlerde ise Kur'ân'ın tahrif edildiği görüşünden vazgeçmiş ve bu konuda birçok versiyonun bulunduğu şeklindeki görüşü benimsemiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Meir M. Bar-asher, "İmamiyye Şiasının Kıraat Farklılıkları ve Kur'ân'a İlaveleri" trc. Ömer Kara ve Mehmet Dağ, *Ekev Dergisi 1*, sy. 3 (Kasım 1998): 216.

onları asla bağışlayacak ve doğru yola iletecek değildir." (en-Nisâ 4/168) âyeti bu konuyla ilgili örneklerdendir. Kummî, bu âyeti Ebû Abdillâh'ın kıraati olarak " قرأ أبوا عبدالله" ifadesiyle şöyle zikretmektedir: " إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا –آل محمد حقهم– لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا" "Şüphesiz -Muhammed'in ailesinin haklarını- inkâr edenler ve zulmedenler, Allah onları asla bağışlayacak ve doğru yola iletecek değildir."[53] Kummî'den sonraki Şiî müfessirler eserlerinde onu kaynak göstererek âyetin bu şeklini kıraat vechi olarak zikretmektedirler.[54] Kummîyle aynı dönemde olan Şiî müfessirlerden Ayyâşî ise âyetin bu ifadeyle inzâl edildiğini söylemiştir.[55] Usûliyye düşüncesini benimseyen Tûsî ve Tabersî gibi müfessirler bu âyetin tefsirinde "آل محمد حقهم" ifadesini ne kıraat farklılığı ne de inzâl şekli olarak tefsirinde zikretmişlerdir.[56] Bu durum Ahbârî düşüncesine sahip olan Şiî müfessirlerin Kur'ân metninde tahrif olduğu iddialarını kıraatlere nisbet ederek verdiğini göstermektedir.[57] Ancak Kummî'nin tefsirinde tahrif iddialarını zikrederken bu metoda çok fazla yer vermediği görülmektedir.[58]

Kummî'nin "آل محمد" "Muhammed'in ailesi" ifadesinin Kur'ân metninden çıkartılarak Kur'ân'da tahrif olduğunu iddia ederken kullandığı yöntemlerden biri de rivâyetlere dayanarak nakilde bulunmasıdır. Sözgelimi Kummî, Ebû Ca'fer'den nakille[59] "وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا" "Zalimler, (inananlara): "Siz ancak büyülenmiş bir adama uyuyorsunuz." dediler" (el-Furkân 25/8) âyetinin inzâl şekliyle ilgili şöyle demektedir: "Cebrail Allah'ın Resulüne bu âyeti " وَقَالَ الظَّالِمُونَ –لآل محمّد حقّهم– إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا" "-Muhammed ailesinin haklarına- zulmedenler: "Siz ancak büyülenmiş bir adama uyuyorsunuz." dediler." şeklinde indir-

---

53 Kummî, *Tefsîr*, 1: 234.

54 Bahrânî, *Burhân*, 2: 356-357; Arûsî Huveyzî, *Tefsîr*, 1: 576.

55 Ayyâşî, *Tefsîr*, 1: 311.

56 Tûsî, *et-Tibyân*, 3: 397; Tabersî, *Mucmeu'l-beyân*, 3: 203.

57 Bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Bar-asher, "İmamiyye Şiasının Kıraat Farklılıkları ve Kur'ân'a İlaveleri", 207-235.

58 Kummî tefsirinde kıraat vecihleriyle ilgili sekiz tane örnek yer almaktadır. Beş tanesini zikrettiği isnad zinciriyle ya da isnad zincirini belirtmeksizin Ebû Abdillah'ın kıraati olarak vermektedir. (Kummî, *Tefsîr*, 1: 54; 1: 121; 1: 234; 3: 1037; 3: 1180) İki yerde ise İbn Mes'ûd'un kıraatini zikretmektedir. (Kummî, *Tefsîr*, 2: 521; 2: 560) İki yerde ise "قرأ" lafzının türevlerine nisbet ederek vermektedir. (Kummî, *Tefsîr*, 2: 677; 2: 737).

59 Kummî tefsirinde bu rivâyetin isnad zinciri "Kummî- Muhammed b. Abdillah- Muhammed b. Hüseyin- Muhammed b. Senân- Ammâr b. Mervân- Câbir Yezîd el-Ca'fî- Ebî Ca'fer" şeklindedir.

di.”[60] Ahbârî düşüncesine sahip olan müfessirler de âyetin inzâl şeklini böyle zikretmişlerdir.[61] Kummî’nin inzâl şekli olarak zikrettiği söz konusu âyet, bazı kaynaklarda kıraat vechi olarak aktarılmaktadır.[62] Usûliyye düşüncesini benimseyenler ise bu âyetin tefsiri esnasında “لآل محمّد حقّهم” ifadesine yer vermemişler ve âyetin bu şekilde inzal edildiği görüşünü zikretmemişlerdir.[63]

Kummî’nin “آل محمد” “Muhammed’in ailesi” ifadesinin Kur’ân metninden çıkartılarak Kur’ân’da tahrif olduğunu iddia ederken herhangi bir nakilde bulunmadan “وقال الله” “Allah dedi” ifadesini kullanarak âyeti zikrettiği de görülmektedir.[64] Nitekim Kummî, el-Bakara 2/59 âyetini “وقال الله” ifadesini kullanarak “ آل محمد حقهم” “Muhammed’in ailesinin hakları” lafzıyla beraber “ فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا -آل محمد حقهم- رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ” şeklinde vermektedir.[65] Kummî, buna benzer bir yöntem kullanarak “وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ” “Zulmedenler hangi akıbete uğrayacaklarını göreceklerdir.” (eş-Şuarâ 26/227) âyetinin de “وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا -آل محمد حقهم- أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ” “-Muhammed ailesinin haklarına- zulmedenler hangi akıbete uğrayacaklarını göreceklerdir.” şeklinde “آل محمد حقهم” lafzıyla beraber nâzil olduğunu[66] söylemektedir.[67] Örnekte Kummî, âyetin bu

---

60 Kummî, *Tefsîr*, 2: 719; Kummî, Ebû Ca‘fer’den nakille[60] “وَلَنْ يَنْفَعَكُمُ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ أَنَّكُمْ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ” “Onlara, (bu temenniniz) bugün size asla fayda vermez. Çünkü zulmettiniz. Hepiniz azapta ortaksınız, denir.” (ez-Zuhruf 43/39) âyetinin “وَلَنْ يَنْفَعَكُمُ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ -آل محمّد حقّهم- أَنَّكُمْ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ” “Onlara, bugün size asla fayda vermez. Çünkü -Muhammed ailesinin haklarına- zulmettiniz. Hepiniz azapta ortaksınız, denir.” şeklinde inzâl edildiğini söylemektedir. Kummî, *Tefsîr*, 3: 952; Ayrıca bu rivâyet Kummî kaynak gösterilerek diğer kaynaklarda yer almaktadır. Feyz-i Kâşânî, *Tefsîrü’s-sâfî*, 4: 392; Bahrânî, *Burhân*, 7: 126.

61 Feyz-i Kâşânî, *Tefsîrü’s-sâfî*, 4: 5; Bahrânî, *Burhân*, 5: 435; Arûsî Huveyzî, *Tefsîr*, 4: 7.

62 Bahrânî, *Burhân*, 5: 435-436.

63 Tûsî, *et-Tibyân*, 7: 473; Tabersî, *Mucmeu’l-beyân*, 7: 205.

64 Kummî herhangi bir rivâyeti zikretmeden “وقال” lafzını kullanarak bazen de herhangi bir lafız kullanmadan âyetin metnine “آل محمد حقهم” ifadesini eklemektedir. Bu konuyla ilgili örnekler için bk. Kummî, *Tefsîr*, 1: 310; 2: 447; 3: 865; 3: 940; 3: 941; 3: 1010; 3: 1018.

65 Kummî, *Tefsîr*, 1: 79; Ayrıca âyetin bu şekilde nâzil olduğu da söylenilmiştir. Feyz-i Kâşânî, *Tefsîrü’s-sâfî*, 1: 136.

66 Şiî müfessirlerden Tabersî (ö. 548/1154) ise âyetin bu şeklini kıraat vechi olarak aktarmaktadır. Ebû Alî Fazıl b. Hasan et-Tabersî, *Tefsîru cevâmiu’l-câmî* (Kum: Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, 1423), 2: 695.

67 Kummî, *Tefsîr*, 2: 740; Kummî’nin bu görüşü diğer Şiî kaynaklarda da yer almaktadır. Feyz-i Kâşânî, *Tefsîrü’s-sâfî*, 4: 57; Bahrânî, *Burhân*, 5: 519; Arûsî Huveyzî, *Tefsîr*, 3: 73-74.

şekilde nâzil olduğunu "هكذا والله نزلت" şeklinde "Allah'a yemin ederek" vermektedir.[68] Naklettiği bir rivâyette veya kıraat vechi olarak aktardıklarında bu ifadeyi kullanmayan Kummî'nin sadece kendi görüşü olarak zikrettiklerinde kullandığını söyleyebiliriz.

Bu konuyla ilgili zikrettiğimiz örneklerde Kummî tefsirinde "ظلم" "adaletsizlik yapmak, zulmetmek" fiiline ve onun türevlerine nisbet edilen[69] "آل محمد" "Muhammed'in ailesi" ibaresi sadece "إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ" "Şüphesiz Allah, Âdem'i, Nûh'u, İbrahim ailesini (soyunu) ve İmrân ailesini (soyunu) birbirinden gelmiş birer nesil olarak seçip âlemlere üstün kıldı." (el-Âl-i 'İmrân 3/33) âyetinde farklı olarak "اصْطَفَى" "seçmek" fiiline atfedilmektedir. Kummî, bu âyeti nakille "إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ –وآل محمد–عَلَى الْعَالَمِينَ" "Şüphesiz Allah, Âdem'i, Nûh'u, İbrahim ailesini, İmrân ailesini ve Muhammed ailesini birbirinden gelmiş birer nesil olarak seçip âlemlere üstün kıldı." şeklinde inzal edildiğini fakat "وآل محمد" ifadesinin kitaptan düşürüldüğünü söylemektedir.[70] Bu iddiayı Ahbârî düşüncesine sahip olan ve Kummî ile aynı dönemde yaşayan Ayyâşî âyetin inzâl şekli olarak zikretmiştir.[71] Kummî'den sonraki dönemde bu düşünceye sahip olan Şiî müfessirler Kummî'ye atıfta bulunarak âyetin bu şekilde inzâl edildiğini söylemişlerdir.[72] Usûliyye düşüncesini benimseyen Tûsî ve Tabersî gibi Şiî müfessirler ise Ehl-i Beyt tarafından âyetin bu şekilde okunduğu yani kıraat vechi olarak aktarmaktadır.[73] Genel olarak söz konusu âyetlere bakıldığında bu durum görülmektedir. Onlar, mezhebi görüşlerini ya kıraat vechi ya da âyetin inzâl şekli olarak Kur'ân metnine eklemektedir.

1.3. "فى عليّ" "Alî Hakkında" ve "آل محمد" "Muhammed'in Ailesi" Dışında Bazı Lafızların Eklenildiği Âyetler

Kummî, bazı âyetlere "فى عليّ" "Alî hakkında" ve "آل محمد" "Muhammed'in ailesi" dışında çeşitli ibareler ekleyerek âyetin bu şekilde inzâl edildiğini söylemektedir. Söz konusu âyetlere eklenen bu lafızlardan bazıları diğer kaynaklarda oku-

68 Kummî, *Tefsîr*, 2: 740;

69 Bu konuyla ilgili diğer örnekler için bk. Kummî, *Tefsîr*, 1: 310; 2: 608; 3: 933; 3: 1010; 3: 1018.

70 Kummî, *Tefsîr*, 1: 151

71 Ayyâşî, *Tefsîr*, 1: 193.

72 Ayyâşî, *Tefsîr*, 1: 193; Bahrânî, *Burhân*, 2: 23; Arûsî Huveyzî, *Tefsîr*, 1: 330.

73 Tûsî, *Tibyân*, 2: 441; Tabersî, *Mucmeu'l-beyân*, 2: 225; *Cevâmiu'l-câmî*, 1: 279.

nuş farklılığı yani kıraat vechi olarak zikredilmektedir. Örneğin Kummî, " فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً" "Onlardan faydalanmanıza karşılık sabit bir hak olarak kendilerine mehirlerini verin." (en-Nisâ 4/24) âyetinin Ebû Ca'fer'den nakille " فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ –إلى أجل مسمّى– فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً" "Onlardan -belirli bir süreye kadar- faydalanmanıza karşılık sabit bir hak olarak kendilerine mehirlerini verin." şeklinde olduğunu ve bu âyetin mut'a nikâhı için delil olduğunu söylemektedir.[74] Kummî ile aynı dönemde yaşayan ve Ahbâri düşüncesini benimseyen Ayyâşi âyetin bu şeklini Ebû Cafer'in kıraati olarak zikretmektedir.[75] Usûliyye düşüncesini benimseyen Tabersî ve Tûsî ise İbn Abbâs, İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53), Sâid b. Cübeyr (ö. 95/714) ve tabiinden bir grubun kıraati olarak zikretmektedir.[76] Söz konusu âyeti Taberî (ö. 310/923),[77] Zemahşerî (ö. 538/1144),[78] Râzi[79] ve Mâtürîdî (ö. 333/944)[80] gibi Sunnî müfessirler Übey b. Kâ'b (ö. 33/654) ve İbn Abbâs'ın (ö. 68/687-88) kıraati olarak zikretmektedirler. Görüldüğü üzere Ahbârî düşüncesini benimseyenler ya âyetin aslının böyle olduğu ya da Ebû Ca'fer'in kıraati olarak kendi mezhebi düşüncelerini Kur'ân'a dayandırmaktadır. Usûliyye mezhebi bu okuyuşu sahabeye nisbet ederek Sunnî müfessrirlerle aynı şekilde âyeti zikretmişlerdir.

"إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا" "Kıyamet mutlaka gelecektir. Neredeyse onu gizleyecektim." (et-Tâhâ 20/15) âyeti de bu konuyla ilgili örneklerdendir. Kummî, Alî b. İbrahim'den nakille bu âyetin inzal şeklini "إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا من نفسي" "Kıyamet mutlaka gelecektir. Neredeyse onu kendi nefsimden gizleyecektim." olarak zikretmektedir.[81] Kummî'den sonraki müfessirler aynı şekilde âyetin bu şekilde inzal edildiğini zikrederek Kummî'ye atıfta bulunmuşlardır.[82] Kummî'nin söz konusu âyetin bir parçası olduğunu iddia ettiği "من نفسي" ifadesi bazı kaynaklarda kıraat vechi olarak zikredilmektedir. Usûliyye mezhebi müfessirlerinden Tabersî âyetin

74 Kummî, *Tefsîr*, 1: 198.

75 Ayyâşî, *Tefsîr,* 1: 260.

76 Tûsî, *Tibyân*, 3: 166; Tabersî, *Mucmeu'l-beyân*, 3: 51; *Cevâmiu'l-câmî*, 1: 388- 389.

77 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6: 587-589.

78 Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 57.

79 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 10: 53.

80 Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne* (Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 2005), 3: 116.

81 Kummî, *Tefsîr*, 2: 642.

82 Bahrânî, *Burhân*, 5: 167; Arûsî Huveyzî, *Tefsîr*, 3: 375.

bu şeklini Übey b. Kâ'b'ın kıraati olarak zikretmektedir.[83] Aynı şekilde Sunnî müfessirlerden Mâtürîdî,[84] Zemahşerî[85] ve Râzî[86] Übey b. Kâ'b'ın kıraati olarak zikretmekte ve onun mushafına nisbet etmektedir. Taberî ise "bazı kıraatlerde böyledir" ifadesiyle söz konusu âyeti zikretmektedir.[87]

"النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ" "Peygamber, müminlere kendi canlarından daha önce gelir. Onun eşleri de müminlerin analarıdır." (el-Ahzâb 33/6) âyetinde de bu durum söz konusudur. Kummî, bu âyete "وهو أب لهم" ifadesini ekleyerek âyetin "النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ –وهو أب لهم" "Peygamber, müminlere kendi canlarından daha önce gelir. Eşleri müminlerin analarıdır. -O ise onların babaları-" şeklinde inzal edildiğini söylemektedir.[88] Onun, söz konusu âyetin bir parçası olduğunu iddia ettiği lafzı Usûliyye düşüncesine mensup olan Şiî müfessirlerden Tabersî; Übey, İbn Mes'ûd, İbn Abbâs, Muhammed el-Bâkır (a.s.), Ca'fer es-Sâdık (a.s.)'ın kıraati olarak zikretmektedir.[89] Bazı kaynaklarda ise bu kıraat vechi "النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وهو أبٌ لَهُمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ" şeklindedir.[90] Mâtürîdî, bu kıraati Übey, İbn Mes'ûd ve İbn Abbâs'a nisbet ederek vermektedir.[91]

"وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ" "Çocuğa gelince, anası babası mümin insanlardı." (el-Kehf 18/80) âyeti de bu konuyla ilgili örneklerdendir.[92] Kummî, bu âyetin " وَأَمَّا الْغُلَامُ

[83] Tabersî, *Mucmeu'l-beyân*, 7: 11; *Cevâmiu'l-câmî*, 2: 478.

[84] Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 7: 273.

[85] Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 73.

[86] Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 22: 22.

[87] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16: 35.

[88] Kummî, *Tefsîr*, 3: 809; Ayrıca bk. Bahrânî, *Burhân*, 6: 221-222; Arûsî Huveyzî, *Tefsîr*, 4: 237.

[89] Tabersî, *Mucmeu'l-beyân*, 8: 93; *Cevâmiu'l-câmî*, 3: 49.

[90] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19: 16; Mâtürîdî, *Te'vîlât,* 8: 354; Zemahşerî, *Keşşâf*, 5: 50.

[91] Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 8: 354.

[92] Bu konuyla ilgili bir örnek de "فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ" "Süleymân'ın cesedi yıkılınca cinler anladılar ki, eğer gaybı bilmiş olsalardı aşağılayıcı azap içinde kalmamış olacaklardı." (es-Sebe 34/14) âyetidir. Kummî bu âyetin " فَلَمَّا خَرَّ –على وجهه– تَبَيَّنَتِ –الانس– أَنْ لَوْ كَانُوا –أي الجن– يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ" "Süleyman'ın cesedi yüz üstü yıkılınca insanlar anladılar ki, eğer cinler gaybı bilmiş olsalardı aşağılayıcı azap içinde kalmamış olacaklardı." şeklinde indirildiğini belirttikten sonra şöyle söylemektedir: "Çünkü insanlar cinlerin gaybı bildiklerini söylüyorlardı. Süleyman yüz üstü yere düşünce insanlar anladı ki cinler gaybı bilmiş olsaydı Süleyman'ın ölü olduğu fakat onların diri sandıkları seneyi bilmezlerdi." (Kummî, *Tefsîr*, 3: 838.) Kummî'nin bu yorumu sonraki eserlerde o kaynak gösterilerek yer almaktadır. (Bahrânî, *Burhân*, 6: 329-330; Huveyzî,

فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ وهو طبع كافرا" "Çocuğa gelince, anası babası mümin insanlardı, o kâfir olarak mühürlenmişti." şeklinde inzâl edildiğini söylemektedir.[93] Kummî'den sonraki dönemde Ahbârî düşüncesini benimseyen Şiî müfessirlerden Arûsî Huveyzî, Kummî'yi kaynak göstererek âyetin bu şekilde inzal edildiğini söylemektedirler.[94] Usûliyye düşüncesini benimseyen Tûsî ve Tabersî ise sahabeden İbn Abbâs ve Übey'in kıraati olarak "واما الغلام فكان كافرا وكان ابواه مؤمنين" "Çocuğa gelince -o kâfirdi- anası babası mümin insanlardı." şeklinde vermektedirler.[95] Taberî ve Mâtürîdî ise bu kıraati sadece Übey b. Kâ'b'a nisbet ederek vermektedir.[96]

Bu konuyla ilgili verilen örnekler incelendiğinde Usûliyye düşüncesine sahip olan Şiî tefsirlerde kıraat farklılığı olarak zikredilen ifadeler, Kummî'nin iddiasında âyetin nüzul şekli olarak geçmektedir. Bu durum Kummî'nin Kur'ân metninde tahrif olduğu iddiasını ifade ederken diğer Şiî müfessirlerin başvurduğu yöntemlerden olan kıraat vecihlerine çok fazla yer vermediğini genellikle söz konusu âyetlerin inzâl şekli olarak zikrettiğini göstermektedir.[97]

2. ALLAH'IN İNDİRDİĞİNİN HİLÂFINA OLDUĞU İDDİA EDİLEN ÂYETLER

Kummî, mukaddimesinde bazı âyetlerin Allah'ın indirdiğinden farklı şekilde olduğunu belirterek bu konuyla ilgili örnekleri çeşitli şekillerde vermektedir.

Tefsîr, 4: 326.) Şiî müfessirlerden Tûsî ise söz konusu âyeti " فلما خر تبينت الانس أن لو كان الجن يعلمون الغيب ما لبثوا في العذاب المهين" "İnsanlar anladılar ki, eğer cinler gaybı bilmiş olsalardı aşağılayıcı azap içinde kalmamış olacaklardı." şeklinde Ehl-i Beyt'in kıraati olarak vermektedir. (Tûsî, *Tibyân*, 8: 384.) Mâtürîdî ve Zemahşerî ise "فلما خر تبينت الانس على أنّ الجن لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا في العذاب المهين" şeklinde İbn Mes'ûd'un kıraati olarak zikretmektedir. (Mâturîdî, *Te'vîlât*, 8: 435; Zemahşerî, *Keşşâf*, 5: 114; Taberî ise bu âyetin bu okunuş şeklini "bazı kıraatlerde de bu şekildedir" olarak kişiye nisbet etmeden vermektedir. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19: 243.)

93 Kummî, *Tefsîr*, 2: 614; Ayrıca bk. Kurtubî (ö. 671/1273), Kummî'nin söz konusu âyetin inzâl şekli olarak verdiği ifadenin sahih hadiste "أنّه طُبِعَ يوم طُبِع كافرا" "Bu çocuk hakkında mühür basıldığı zaman o kâfir olarak mühürlenmişti" şeklinde olduğunu belirterek bu ifadenin çocuğun baliğ olmadığı görüşünü desteklediğini belirtmektedir. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi'li-ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyîn limâ tedammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-furkân,* thk. Abdullâh b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 13: 352.

94 Arûsî Huveyzî, *Tefsîr*, 3: 283.

95 Tûsî, *Tibyân*, 7: 81; Tabersî, *Mucmeu'l-beyân*, 6: 287; *Cevâmiu'l-câmî*, 2: 430-431.

96 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15: 357; Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 7: 200.

97 Bu konuyla ilgili diğer örnekler için bk. Kummî, *Tefsîr*, 2: 424; 2: 493; 2: 494; 2: 587; 2: 614; 2: 628; 2: 697; 2: 738; 3: 1019; 3: 1044; 3: 1128; 3: 1166.

O, bazen birinin yanında âyet okunduğunda ona "âyet bu şekilde inzâl edildi" diye müdahalede bulunulduğunu; bazen de âyetin anlam açısından uygun olmadığını belirterek âyetin farklı şekilde indirildiğini; bazen de açıklama yapmadan âyetin inzâl şeklinin böyle olduğunu iddia ederek vermektedir. Bu konuyla ilgili şu örnekleri zikredebiliriz:

Kummî, "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ" "Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten men eder ve Allah'a iman edersiniz." (el-Âl-i 'İmrân 3/110) âyetini yorumlarken "حدثني أبي" "babam bana haber verdi" ifadesiyle Ebû Abdillâh (a.s.)'ın şu rivâyetini nakletmektedir: "Ebû Abdillâh (a.s.) bu âyeti okuyana "Müminlerin emirini, Hasan ve Hüseyin'i öldüren en hayırlı ümmet mi?" demiştir. Kendisine bu âyet nasıl indirilmiştir, diye sorulduğunda o "كُنْتُمْ خَيْرَ أئمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ" "Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı imâmlarsınız." şeklinde nâzil olmuştur. Görmüyor musunuz? Allah âyetin devamında onları "iyiliği emreder, kötülükten men eder ve Allah'a inanırsınız." şeklinde övmektedir.[98] Kummî ile aynı dönemde olan ve Ahbârî düşüncesini benimseyen Ayyâşî aynı şekilde bu âyetin Muhammed'e onun vasileri hakkında "كُنْتُمْ خَيْرَ أئمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ" şeklinde inzâl edildiğini ve bununla Muhammed ve onun vasilerinin kastedildiğini söylemektedir.[99] Kummî'den sonraki dönem Şiî müfessirlerden Bahrânî, eserinde bu rivâyeti nakletmeden âyetin bu şekilde olduğunu Ebû Abdillâh'a nisbet ederek vermiştir.[100] Buna benzer olarak "أُمَّةٍ" lafzının "أئمَّةٍ" olarak değiştirildiği bir diğer örnek "أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ" "Bir topluluk diğer bir topluluktan daha çok olmasından dolayı" (en-Nahl, 16/92) âyetidir. Bu âyetle ilgili tahrif iddiasında Kummî, Alî b. İbrahim'in rivâyetini aktarmaktadır. Onun nakline göre bu âyet "أَنْ تَكُونَ أئمَّةٌ هِيَ أَزكى مِنْ أئمَّتكم" "İmâmların sizin imâmlarınızdan daha zeki olmasından dolayı" şeklindedir. Ona "Ey Allah'ın Resulünün oğlu biz bu âyeti "هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ" şeklinde okuyoruz" denildiğinde o, yazıklar olsun sana "أَرْبَى" ne demek? ve eliyle bu kelimenin çıkarılmasını işaret etmiştir.[101] Ahbârî düşüncesine sahip olan müfessirler tefsirlerinde bu rivâyeti Kummî'yi kaynak göstererek zikretmek-

98 Kummî, *Tefsîr*, 1: 164.

99 Ayyâşî, *Tefsîr*, 1: 219.

100 Bahrânî, *Burhân*, 2: 89.

101 Kummî, *Tefsîr*, 2: 557.

tedirler.[102] Usûliyye düşüncesini benimseyen müfessirler ise bu rivayete yer vermemişler ve aâyetin bu şekilde inzâl edildiğini zikretmemişlerdir.[103] Bu zikrettiğimiz iki âyetin dışında "أُمَّةٍ" lafzı Kur'ân'da birçok âyette zikredilmektedir.[104] Kummî bu âyetlerin bir kısmında örneğin "وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ اُمَّةً وَسَطًا" "Biz sizi orta bir ümmet yaptık." (el-Bakara 2/143), "فَكَيْفَ اِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ اُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلٰى هٰؤُلَاءِ شَهِيدًا" "Her ümmetten bir şahit getirdiğimiz ve seni de onların üzerine bir şahit yaptığımız zaman, bakalım onların hâli nice olacak!" (en-Nisâ 4/41) âyetlerinde "أُمَّةٍ" lafzını "أئمَّةٍ" "imâmlar" olarak;[105] "وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ اُمَّةٌ يَدْعُونَ اِلَى الْخَيْرِ" "Sizden, hayra çağıran bir ümmet bulunsun." (el-Âl-i 'İmrân 3/104), "وَمِمَّنْ خَلَقْنَا اُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِه يَعْدِلُونَ" "Yarattıklarımızdan, hakka sarılarak doğru yolu gösteren ve hak ile adaleti gerçekleştiren bir topluluk vardır." (el-Arâf 7/181) âyetlerinde ise "أُمَّةٍ" lafzını "Hz. Muhammed'in ailesi ve ona uyanlar" olarak yorumlamakta fakat söz konusu âyetlerin bu lafızlarla inzal edildiğini söylememektedir.[106] Bu durum Ahbârî düşüncesini sahip olan Kummî ve onun gibilerinin söz konusu âyetlerde ya "أُمَّةٍ" kelimesinin yapısını "أئمَّةٍ" olarak değiştirerek âyetin inzâl şeklinin böyle olduğunu ya da "أُمَّةٍ" lafzını "imâmlar ve Hz. Muhammed'in ailesi" olarak yorumladığını göstermektedir. Bu şekilde onlar, bağlı bulunduğu mezhebinin imâmet öğretisini ya manevi tahrif yani âyetlerin yorumu ya da lafzî tahrifle yani âyetin bu şekilde indirildiğini söyleyerek Kur'ân'la temellendirmektedir.

"لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ" "İnsanı önünden ve ardından takip eden melekler vardır. Allah'ın emriyle onu korurlar." (er-Ra'd 13/11) âyeti de bu konuyla ilgili örneklerdendir. Kummî, bu âyetle ilgili Ebû Abdillah'tan nakledilen rivâyeti aktarmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken husus tahrif iddialarıyla ilgili rivâyetlerde Kummi bazen Ebu Abdillah'a kadar varan isnad zincirini zikretmekte bazen ise sanki kendi duymuş gibi ilk ağızdan anlatmaktadır. Bu ayette de Ebu Abdillah'ın naklini ilk ağızdan aktarmaktadır.[107] Onun nakline göre bu âyet

102 Ayyâşî, *Tefsîr*, 2: 290-291; Bahrânî, *Burhân*, 4: 479-480; Arûsî Huveyzî, *Tefsîr*, 3: 82.

103 Tûsî, *Tibyân*, 6:422; Tabersî, *Mucmeu'l-beyân*, 6: 148.

104 el-Bakara 2/128; 2/134; 2/141; 2/143; en-Nisâ 4/41; el-Âl-i 'İmrân 3/104.

105 Kummî, *Tefsîr*, 1: 198; 1: 203.

106 Kummî, *Tefsîr*, 1: 162-163; 1: 362.

107 Kummî'nin bu metodla naklettiği bir diğer rivâyet "وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا" "Onlar: "Ey Rabbimiz! Eşlerimizi ve çocuklarımızı bize göz aydınlığı kıl ve bizi Allah'a karşı gelmekten sakınanlara önder eyle" diyenlerdir" (el-Furkân 25/74.) âyetiyle ilgilidir. Kummî, bu

Ebû Abdillâh'ın yanında okunduğunda okuyan kişiye "Sen Arap değil misin? Takipçi nasıl önde bulunabilir, takipçinin arkada olması gerekir." Adam bu nasıl olur diye sorduğunda o âyetin "لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ خَلْفِهِ ورقيب من بَيْنِ يَدَيْهِ يَحْفَظُونَهُ بأَمْرِ اللَّهِ" "Onun arkasında takipçiler ve önünde gözcüler olmak üzere Allah'ın emriyle onu koruyanlar vardır." şeklinde indirildiğini söylemektedir. Âyette geçen "مِنْ أَمْرِ اللَّهِ" ifadesinin "بأَمْرِ اللَّهِ" olması gerektiğini, çünkü bir şeyi Allah'ın emrinden korumaya hiç kimsenin güç yettiremeyeceğini belirtmektedir.[108] Kummî ile aynı düşünceye -Ahbârî- sahip olan Şiî müfessirler de âyetin bu şekilde inzâl edildiğini zikretmektedir.[109] Usûliyye mezhebini benimseyen Tabersî ise söz konusu âyetle ilgili olarak " لَهُ معاقيب لَهُ رقيب من بَيْنِ " "لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ خَلْفِهِ ورقيب من بَيْنِ يَدَيْهِ يَحْفَظُونَهُ بأَمْرِ اللَّهِ", "من بَيْنِ يَدَيْهِ ورقباء مِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ بأَمْرِ اللَّهِ يَدَيْهِ ومُعَقِّبَاتٌ مِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ بأَمْرِ اللَّهِ" şeklinde üç okuyuş şekli naklederek bu okuyuşların şâz olduğunu belirtmektedir.[110]

Kummî, "هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ" "İşte kitabımız, size karşı gerçeği söylüyor." (el-Câsiye 45/29) âyetinin farklı şekilde inzâl edilmesiyle ilgili "... حدثنا" "... bize aktardı" şeklinde zikrettiği senedde[111] Ebû Abdillâh'tan nakledilen şu rivâyeti aktarmaktadır: "Muhakkak ki kitap konuşmadı ve konuşmayacaktır. Fakat Allah'ın Resulü kitapla konuşandır. Yüce Allah "هَذَا كِتَابُنَا يُنْطَقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ" "İşte kitabımız, size gerçeği söyletir." buyurmuştur. Bunun üzerine ona âyetin aslının bu şekilde olmadığı söylenildiğinde o: "Cibril, Hz. Muhammed'e âyeti bu şekilde indirdi. Fakat âyetin bu şekilde olmaması Allah'ın kitabından bir tahriftir." şeklinde ce-

---

âyetin Ebû Abdillâh'ın yanında okunduğunda o "Kendilerini Allah'a karşı gelmekten sakınanlara imâm kılması için dua ederek Yüce Allah'tan büyük bir şey istemektedirler" şeklinde cevap verdiğini, sonrasında ona "bu âyet nasıl indirildi" denildiğinde o âyetin " وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْ لَنَا من المُتَّقِينَ إِمَامًا" "Onlar: "Ey Rabbimiz! Eşlerimizi ve çocuklarımızı bize göz aydınlığı kıl ve bize takva sahiplerinden bir önder kıl" diyenlerdir" şeklinde inzâl edildiğini söylemektedir. (Kummî, *Tefsîr*, 2: 728.) Âyetin bu lafızla indirildiği diğer Şiî tefsirlerde de yer almaktadır. (Tabersî, *Cevâmiu'l-câmî*, 2: 664; Bahrânî, *Burhân*, 5: 479-480; Arûsî Huveyzî, *Tefsîr*, 4: 43.) Şiî müfessirlerden Tabersî ise söz konusu âyeti Ehl-i Beyt'in kıraatine nisbet ederek "وَاجْعَلْ لَنَا من المُتَّقِينَ إِمَامًا" şeklinde vermektedir. (Tabersî, *Mucmeu'l-beyân*, 7: 228.)

108 Kummî, *Tefsîr*, 2: 512. Benzer metodla nakledilen bir diğer örnek için bk. Kummî, *Tefsîr*, 1: 180.

109 Ayyâşî, *Tefsîr*, 1: 219; Bahrânî, *Burhân*, 4: 255-256.

110 Şiî müfessirlerden Tabersî, Tabersî, *Cevâmiu'l-câmî*, 2: 253; *Mucmeu'l-beyân*, 6: 12.

111 Kummî tefsirinde bu rivâyetin isnad zinciri "Kummî- Muhammed b. Hemmâm- Ca'fer b. Muhammed el-Fezârî- Hasan b. Alî- Hasan b. Eyyüb- Süleyman b. Salih- Ebî Basîr- Ebî Abdillah" şeklindedir.

vap vermektedir.[112] Görüldüğü üzere Kummî Allah'ın kitabında tahrif olduğunu "ولكنه فيما حرّف من كتاب الله" "o Allah'ın kitabından bir tahriftir." ifadesiyle bu rivâyete dayandırarak zikretmektedir. Onun tefsirinde naklettiği bu rivâyet kendinden sonraki Şiî kaynaklarda Kummî'ye nisbet edilerek verilmektedir.[113] Bu durum onun tahrif iddialarında kendisinden sonraki eserlere kaynaklık ettiğini göstermektedir. Usûliyye mezhebini benimseyen Tabersî ise Kummî'nin inzâl şekli olarak zikrettiği söz konusu âyeti kıraat farklılığı olarak aktarmaktadır.[114]

3. KELİMELERİ ARASINDA TAKDİM ve TEHİR OLDUĞU İDDİA EDİLEN ÂYETLER

Kummî'nin Kur'ân metniyle ilgili tahrif iddialarından birisi de âyette geçen kelimeler arasında takdim ve tehir olmasıdır. Kummî, söz konusu âyetlerde geçen lafızlar arasında takdim ve tehir olduğunu belirttikten sonra âyetin aslında indirildiğinden farklı şekilde olduğunu söylemektedir. Bu iddiasını bazen naklettiği rivâyetle âyetin indiriliş şekli olarak bazen de herhangi bir rivâyeti nakletmeden vermektedir. Sözgelimi o, "يَامَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ" "Ey Meryem! Rabbine divan dur. Secde et ve rükû edenlerle beraber rükû et" (el-Âl-i 'İmrân 3/43) âyetinde geçen "وَاسْجُدِي – وَارْكَعِي" kelimeleri arasında takdim tehir olduğunu belirterek âyetin aslında "يَامَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَارْكَعِي وَاسْجُدِي مَعَ الرَّاكِعِينَ" "Ey Meryem! Rabbine divan dur. Rükû et ve rükû edenlerle beraber secde et" şeklinde olduğunu söylemektedir.[115] Kummî'nin nakilde bulunmadan âyetin metninde takdim ve tehir olduğunu belirttiği bir diğer örnek "وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا" "Dediler ki: "Dünya hayatımızdan başka hayat yoktur. Ölürüz ve yaşarız." (el-Câsiye 45/24) âyetidir.[116] Kummî'nin nakline göre bu âyette geçen "نَمُوتُ وَنَحْيَا" "ölürüz ve yaşarız" keli-

---

[112] Kummî, *Tefsîr*, 3: 966-967.

[113] Bahrânî, *Burhân*, 7: 181-182; Arûsî Huveyzî, *Tefsîr*, 5: 5.

[114] Tabersî, *Cevâmiu'l-câmî*, 3: 340.

[115] Kummî, *Tefsîr*, 1: 152.

[116] Buna benzer bir diğer örnek "وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ" "Kendilerine ilim ve iman verilmiş olanlar ise onlara şöyle diyeceklerdir: "Andolsun, siz, Allah'ın yazısına göre, yeniden dirilme gününe kadar kaldınız." (er-Rûm 30/56) âyetidir. Kummî, âyetin " وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ فِي كِتَابِ اللَّهِ لَقَدْ لَبِثْتُمْ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ" "Kendilerine Allah'ın yazısına göre ilim ve iman verilmiş olanlar ise onlara şöyle diyeceklerdir: "Andolsun siz, yeniden dirilme gününe kadar kaldınız." şeklinde olduğunu söylemektedir. Kummî, *Tefsîr*, 2: 787; Onun bu iddiası sonraki kaynaklarda yer almaktadır. Bahrânî, *Burhân*, 6: 165-166; Arûsî Huveyzî, *Tefsîr*, 4: 192. Ayrıca Tabersî "قيل" lafzıyla âyette takdim

meleri arasında takdim ve tehir vardır. O, bu iddiasını dünya hayatında ölümden sonra diriliş olmamasıyla açıklamaktadır. Bu nedenle âyetin " وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَحْيَا ونَمُوتُ" "Dünya hayatımızdan başka hayat yoktur. Yaşarız ve ölürüz." şeklinde olması gerekmektedir.[117] Görüldüğü üzere zikrettiğimiz örneklerde Kummî olgusal tertibi dikkate alarak âyetin aslında "نَحْيَا ونَمُوتُ" "yaşarız ve ölürüz" tertibiyle olmasını iddia etmektedir. Onun bu iddiasını "نَمُوتُ وَنَحْيَا" ifadesinin Kur'ân'da geçtiği kullanımı dikkate alındığında doğru olmadığını söyleyebiliriz. Nitekim " اِنْ هِيَ اِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا" "Hayat, bu dünya hayatından ibarettir. Ölürüz ve yaşarız." (el-Müminûn 23/37) âyetinde bu ifade "نَمُوتُ وَنَحْيَا" "ölürüz ve yaşarız" tertibiyle kullanılmaktadır.[118]

Kummî, Kur'ân metninde takdim ve tehirle oluşan tahrif iddiasını nakletiği rivâyetle de aktarmıştır. " أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ" "Rabbi katından açık bir delile dayanan kimse, yalnız dünyalık isteyen kimse gibi midir? Kaldı ki bu delili Rabbinden bir şahit ve bir de ondan önce bir önder ve bir rahmet olarak Mûsâ'nın kitabı desteklemektedir. İşte bunlar ona inanırlar." (el-Hûd 11/17) âyetinde böyle bir metod uygulayan Kummî "حدثني أبي" "Babam bana haber verdi" şeklinde zikrettiği sened zincirinde Ebû Ca'fer'den nakille şöyle demektedir: "Bu ayetin telifi esnasında takdim ve tehir yapılmıştır. Âyet " أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ –يعنى رسول الله– وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ –يعنى أمير المؤمنين– إِمَامًا وَرَحْمَةً وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ" "Rabbi katından açık bir delile dayanan kimse, yalnız dünyalık isteyen kimse gibi midir? Kaldı ki, bu delili ondan önce bir önder ve bir rahmet olan bir şahit –yani müminlerin emiri- ve Mûsâ'nın kitabı desteklemektedir. İşte bunlar ona inanırlar." şeklinde inzâl edilmiştir."[119] "إِمَامًا وَرَحْمَةً" ifadesinin Kur'ân'daki kullanımına bakıldığında "وَمِنْ قَبْلِه كِتَابُ مُوسٰى اِمَامًا وَرَحْمَةً" "Bundan önce bir rehber ve bir rahmet olarak Mûsâ'nın kitabı da vardı." (el-Ahkâf, 46/12) âyetinde de Hz. Mûsâ'ya indirilen kitabı nitelemektedir. Zikrettiğimiz âyetlerde Hz. Mûsâ'ya vahyedilen kitab "bir önder ve rahmet" olarak nitelenirken Kummî'nin iddiasında bu

---

ve tehir olduğunu belirtmiştir. bk. Tabersî, *Mucmeu'l-beyân*, 8: 57. Bu metodu kullanarak naklettiği diğer bir örnek için bk. Kummî, *Tefsîr*, 2: 601.

117 Kummî, *Tefsîr*, 3: 965-966; Ayrıca diğer kaynaklarda da Kummî'nin bu iddiası zikredilmektedir. bk. Tabersî, *Mucmeu'l-beyân*, 9: 101; Bahrânî, *Burhân*, 7: 180; Arûsî Huveyzî, *Tefsîr*, 5: 3.

118 Ayrıca bu ifadenin türevi en-Necm 53/44 âyetinde de aynı tertiple geçmektedir.

119 Kummî, *Tefsîr*, 2: 465; Ayrıca bk. Bahrânî, *Burhân*, 2: 89; Arûsî Huveyzî, *Tefsîr*, 2: 345.

ifadeler "مِنْهُ" zamirini yani Hz. Alî'yi nitelemektedir. Bu durum onun Ehl-i Beyti Kur'ân'a ekleyerek söz konusu âyeti yorumlamanın yanında âyetteki geçen kelimeler arasında takdim ve tehir yaparak Kur'ân metnini tahrif ettiğini göstermektedir.

Kummî, Kur'ân metninde takdim ve tehir olduğu ile ilgili iddiasını ifade ederken kullandığı metodlardan biri de âyetin inzâl şeklinin böyle olduğunu belirtmesidir. Sözgelimi o, "وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ" "Derken ölüm baygınlığı hak ile gelmiş olacaktır." (el-Kâf 50/19) âyetinin tefsiri esnasında bu metinde geçen kelimeler arasında takdim ve tehir olduğunu belirterek âyetin "وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ" "Ölüm ile o hak baygınlık gelmiş olacaktır." şeklinde inzal edildiğini söylemektedir.[120] Ahbârî düşüncesini benimseyen Kummî'den sonraki müfessirler Kummî'yi kaynak göstererek âyetin bu şekilde inzal edildiğini zikretmektedirler.[121] Usûliyye düşüncesini benimseyen müfessirlerden Tûsî ve Tabersî söz konusu âyetin bu şeklini Ehl-i Beyt'in kıraati olarak zikretmektedir.[122] Taberî, bu okuyuşu Ebû Bekir'e (ö. 13/634) nisbet ederek;[123] Zemahşerî ise Ebû Bekir ve İbn Mes'ûd'un kıraati olarak zikretmektedir.[124] Görüldüğü üzere diğer tefsirlerde kıraat farklılığı olarak zikredilen bu âyet, Ahbârî düşüncesine sahip olan Kummî'nin iddiasında âyetin nüzul şekli olarak geçmektedir.

SONUÇ

İlk dönem Ahbârî düşüncesine sahip Şiî âlimlerinden olan ve tefsiri Şîa'nın temel kaynağı olarak görülen Kummî, siyasal tefsirin temsil edilmesi noktasında tam bir ideolojiyi yansıtmaktadır. O, bağlı bulunduğu mezhebin öğretilerini Kur'ân'a dayandırmak amacıyla âyetleri kendi isteği doğrultusunda yorumlamakla kalmayıp daha da ileri giderek aslında Kur'ân'ın metninde de bu öğretilerin yer aldığını söylemektedir. Tefsirinin mukaddimesinde bu düşünceyle Kur'ân'ın metninde tahrif olduğunu iddia etmekte ve söz konusu âyetleri yorumlarken bu tahrif iddialarını zikretmektedir.

---

120 Kummî, *Tefsîr*, 3: 1004.

121 Bahrânî, *Burhân*, 7: 291; Arûsî Huveyzî, *Tefsîr*, 5: 111.

122 Tûsî, *Tibyân*, 9: 366; Tabersî, *Mucmeu'l-beyân*, 9: 181.

123 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21: 427.

124 Zemahşerî, *Keşşâf*, 5: 598.

Kummî, tefsirinde Kur'ân'ın metniyle ilgili 62 ayette tahrif olduğunu iddia etmektedir. Bu iddiasını "فى عليّ" (Alî hakkında), "آل محمّد حقّهم" "Muhammed ailesinin hakları" ve bu iki ifadenin dışında bazı lafızlar eklemesi, Allah'ın indirdiğinin hilâfına olduğunu iddia etmesi ve âyette geçen kelimeler arasında takdim ve tehir olması şeklinde konularla ifade etmektedir. Kummî, bu konularda zikrettiği tahrif iddialarını çeşitli şekillerde delillendirmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda izlediği yollardan birincisi, söz konusu âyetlerin nüzul şeklinin böyle olduğunu iddia etmesidir. Bu metodda Kummi, bazen " .... حدثني" "... bana haber verdi" lafzıyla isnad zincirini ilk nakilde bulunan kişiye kadar –ki o da altıncı imâm Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık (Ebû Abdillah lakablı)- zikretmekte bazen de isnad zincirini belirtmeden imâm Ca'fer'den nakilde bulunmaktadır. Bu şekilde tahrif edildiği iddiasında bulunduğu âyet sayısı 35'tir. Kummî'nin tahrif iddialarını delillendirmek için izlediği yollardan ikincisi ise âyetin aslının farklı olduğunu belirterek deliline uygun âyet zikretmesidir. Kummî, bu metodda nakil yöntemini çok fazla kullanmamıştır. Bu yöntemi kullanarak zikrettiği âyet sayısı 18'dir. Tahrif iddialarını delillendirmede Kummî'nin takip ettiği yollardan üçüncüsü ise ilave edilen bu lafızları kıraat farklılığı olarak zikretmesidir. Kummî tefsirinde kıraat vecihleriyle ilgili 9 örnek bulunmaktadır. Bunların çoğu ya naklettiği isnad zinciriyle ya da isnad zincirini belirtmeksizin imâm Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık'ın (Ebû Abdillah lakaplı) kıraatidir. Ayrıca Şiî tefsirlerde kıraat farklılığı olarak zikredilen ifadeler, Kummî'nin iddiasında âyetin nüzul şekli olarak geçmektedir. Bu durum Kummî'nin Kur'ân metninde tahrif olduğu iddiasını ifade ederken diğer Şiî müfessirlerin başvurduğu yöntemlerden olan kıraat vecihlerine çok fazla yer vermediğini göstermektedir.

Kummî, Kur'ân'da tahrif olduğu iddiasını açıklarken çeşitli ifadeler kullanmaktadır. Bu ifadeler "هكذا نزلت" "âyet bu şekilde indirildi", "نزل جبرائيل بهذه الآية هكذا" "Cebrail âyeti bu şekilde indirdi", "أوحى الله إلى نبيه" "Allah nebisine şöyle vahyetti" şeklindedir. Bazen de Kur'ân metninde tahrif olduğunu söyleyerek "ولكنه فيما حرّف من كتاب الله" "o Allah'ın kitabından bir tahriftir", Alî ifadesini ekleyerek " فمحى اسمه من هذا الموضع" "Bu yerden onun ismi silinmiştir", "Muhammed'in ailesi" ifadesini ekleyerek "فأسقطوا آل محمّد من الكتاب" "Muhammed'in ailesi kitaptan düşürülmüştür" şeklinde ifadeler kullanmaktadır. Bazen de olgusal tertibi dikkate alarak âyette geçen kelimeler arasında takdim ve tehir olduğunu ve söz konusu âyetin farklı şekilde

inzâl edildiğini söylemektedir. Bazen de kelimenin yapısında "أُمَّةٍ" "ümmet" lafzını "أئمّةٍ" "imâmlar" gibi değişiklik yaparak Şîa'nın imâmet teorisini Kur'ân'î lafız olarak zikretmektedir.

Ahbârî düşüncesine sahip olan Kummî, bütün bu ilaveler ve âyetin yapısında yaptığı değişiklikler ile Ehl-i Beyt'i Kur'ân metnine ekleyerek onlara önem atfetme, Hz. Muhammed'in ailesinin yani Ehl-i Beyt'in seçilmiş olduklarına delil gösterme, mezhebin nübüvvet ve imâmet teorisinin sadece Kur'ân'î yorum olarak değil Kur'ân'î lafızda olduğunu gösterme, mezhebin öğretilerinin ve fıkhî hükümlerinin Kur'ân metninde olduğunu belirterek Kur'ân'a dayandırmaya çalışmaktadır. Ayrıca Hz. Muhammed'in ailesinin yani Ehl-i Beyt'in haklarının gasp edildiğini ve onların zulme uğradıklarını da Kur'ân'la temellendirmeye çalışmaktadır. Sonuç olarak Kummî'nin Şîa ideolojisinin etkisi altında kalarak tefsirinde zikrettiği bu tahrif iddiaları, kendisinden sonraki Ahbârî düşüncesine sahip Şiî müfessirleri etkilediği de görülmektedir. Nitekim Feyz-i Kâşânî, Bahrânî, Arûsî Huveyzî v.dğr. Şiî müfessirlerin söz konusu âyetlerin tefsiri esnasında bu tahrif iddialarını Kummî'ye atıfta bulunarak aynen zikretmiş olması bu yargıyı desteklemektedir. Kur'ân'ı, kendi ideolojilerini destekleyen bir kitap haline getirmek isteyenler bu şekilde tahrif iddialarında bulunmuşlardır. Kur'ân-ı Kerim bu çabaların boşa olduğunu "إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ" "Kur'ân'ı biz indirdik ve yine onun koruyucusu da biziz." (el-Hicr 15/9) âyetiyle belirtmektedir.

KAYNAKÇA

Ateş, Süleyman. "İmâmiyye Şiasının Tefsir Anlayışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975): 147-172.

Arûsî Huveyzî, Şeyh Abd Alî b. Cum'a. *Tefsîru nûri's-sekâleyn*. 5 cilt. Kum: İntişirâtü İsmâiliyyân, ts.

Ayyâşî, Ebu'n-Nadr Muhammed b. Mes'ûd. *Tefsîru'l-Ayyâşî*. 2 cilt. Beyrût: Müessesetü'l-âlemî, 1411/1991.

Ayâzî, Seyyid Muhammed Alî. *el-Müfessirûn hayatuhum ve menhecuhum*. Tahran: Vizaretü's-sekafeti ve'l-irşâdi'l-İslâmî, 1373.

Bahrânî, Seyyid Haşim. *el-Burhân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 8 cilt. Beyrût: Müessesetü'l-âlemi, 1427/2006.

Bar-asher, Meir M. "İmamiyye Şiasının Kıraat Farklılıkları ve Kur'ân'a İlaveleri". trc. Ömer Kara ve Mehmet Dağ. *Ekev Dergisi 1*, sy. 3 (Kasım 1998): 207-235.

Buhl, Frants. "Tahrif". *İslam Ansiklopedisi*. c. 11: 667. İstanbul: Meb Yay., 1979.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi I.* 2 cilt. Ankara: Fecr Yayınları, 1996.

Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.

Dâvûdî, Şemseddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed. *Tabakâtü'l-müfessirîn.* 2 cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1403/1983.

Feyz-i Kâşânî, Molla Muhsin. *Tefsîrü's-sâfî.* 5 cilt. Tahran: Mektebetü's-sadr, 1379.

Habibov, Aslan. "*İlk dönem Şiî Tefsir Anlayışı*". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007.

İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. el-Askalânî. *Lisânu'l-mîzân.* Beyrût: Dârü'l-beşâiri'l-islamiyye, 1423/2002.

İbn Manzûr, Cemâlu'd-Dîn b. Muhammed, *Lisânü'l-arâb*, 6 cilt. Kahire: Darü'l-Meârif, 1119.

Karataş, Şaban. *Şia'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'ân Tarihi.* İstanbul: Ekin Yayınları, 1996.

Kummî, Ebu'l-Hasan Alî b. İbrahim. *Tefsîru'l-Kummî.* 3 cilt. Kum: Müessesetü'l-imâmi'l-Mehdî, 1435.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi'li-ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyîn limâ tedammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-furkân.* thk. Abdullâh b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî. 24 cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006.

Ma'rife, Muhammed Hâdi. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fî sevbihi'l-kaşib.* 2 cilt. Meşhed: el-Câmiatü'r-ridâviyye li'l-ulûmi'l-islamiyye, 1425.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü ehli's-sünne.* 10 cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005.

Necaşî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Alî b. Ahmed. *Kitâbü'l-muşezzir.* Beyrût: y.y., 1431/2010.

Necaşî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Alî b. Ahmed. *Ricâlu'n-Necaşî.* Beyrût: y.y., ts.

Nuveyhid, Adil. *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatta el-asri'l-hadîr.* thk. Hasan Halîd. 2 cilt. Müessesetü nüveyhidu's-sekâfiyye, 1403/1983.

Öz, Mustafa. " Usûliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* c. 42: 214-215. İstanbul: TDV Yay., 2012.

Öztürk, Mustafa. "Şiî-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri". *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar.* İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Yayınları, 2010.

Râgıb el-Isfehânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân.* thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1412.

Râzî, Ebû Abdullâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-gayb=et-Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî.* 32 cilt. Lübnan: Dârü'l-fikr, 1981.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân = Tefsiru't-Taberî*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 cilt. Kahire: Dârü'l-Hicr, 2001.

Tabersî, Ebû Alî Fazıl b. Hasan. *Tefsîru cevâmiu'l-câmî.* 3 cilt. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-islâmî, 1423.

Tabersî, Ebû Alî Fazıl b. Hasan. *Mucmeu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân.* 10 cilt. Beyrût: Dârü'l-murtezâ, 1427/2006.

Tarakcı, Muhammet. "Tahrif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c. 39: 422. İstanbul: TDV Yay., 2010.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *el-Fihrist*. Necef: el-Mektebetü'l-Murtazâviyye, ts.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. 10 cilt. Beyrût: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.

Uyar, Mazlum. "İmâmiyye Şîası'nda Ahbârîlik". Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1996.

Yurdagür, Metin. "Ahbâriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 1: 490-491. İstanbul: TDV Yay., 1988.

Zahîr, İhsan İlâhî. *Şia'nın Kur'an, İmâmet ve Takiyye Anlayışı*. trc. Sabri Hizmetli v.dğr. Ankara: Afşaroğlu Matbaası, 1984.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mîzânu'l-i'tidâl fî, nakdi'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd v.dğr., 8 cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1416/1995.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 2 cilt. Kahire: Mektebet-ü Vehbe, ts.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed. *Esâsü'l-belâga*. thk. Muhammed Bâsil. 2 cilt. Beyrût: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1419/1998.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf 'an hâkâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Alî Muhammed Muavviz. 6 cilt. Riyâd: Mektebetü'l-ubeykân, 1998.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, December 2017, 21 (3): 1565-1590

Bir İntihal Örneği Olarak Hafız Yahya Hilmi Kastamonî'nin *Misbâhu'l-İhvân li Taharrî Âyâti'l-Kur'ân* Adlı Eseri

Hafiz Yahya Hilmi Kastamonī's Misbāh al-Ihvān li-Taharrī Āyāt al-Qur'ān as a Sample of Plagiarism

İskender Şahin
Yrd. Doç. Dr., İzmir Katip Çelebi Ü., İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı.
Assistant Professor, Izmir Katip Çelebi Univesity, Faculty of Islamic Sciences, Department of Qur'anic Exegesis, Izmir, Turkey
iskender.sahin@ikc.edu.tr
ORCID ID orcid.org/0000-0002-0535-5762

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 03 Ekim/October 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 19 Kasım/November 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December
Cilt / Volume: 21 **Sayı / Issue:** 3 **Sayfa / Pages:** 1565-1590
DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.341430
Atıf/Cite as: Şahin, İskender. "Bir İntihal Örneği Olarak Hafız Yahya Hilmi Kastamonî'nin *Misbâhu'l-İhvân li Taharrî Âyâti'l-Kur'ân* Adlı Eseri-Hafız Yahya Hilmi Kastamonī's Misbāh al-Ihvān li-Taharrī Āyāt al-Qur'ān as a Sample of Plagiarism". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, sy. 3 (Aralık/December 2017): 1565-1590. doi: 10.18505/cuid.341430.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Bir İntihal Örneği Olarak Hafız Yahya Hilmi Kastamonî'nin *Misbâhu'l-İhvân li Taharrî Âyâti'l-Kur'ân* Adlı Eseri

Öz: Fihristler, Kur'an araştırmalarında önemli kaynaklar arasında yer almaktadır. Kur'an'a ait bir kelimenin hangi âyetlerde ve ne şekilde geçtiğini kolayca bulabilmek ancak bu türden eserlerle mümkün olabilmektedir. İlk örneklerini Müslüman ilim adamlarının verdiği söz konusu eserler, daha sonraları oryantalistler tarafından da yazılmış ve Alman doğu bilimci Gustavus Flügel (ö. 1870) vasıtasıyla ilk olgun meyvesini vermiştir. Onun telif ettiği Kur'an fihristi, bu sahada büyük bir çığır açmış ve kendisinden sonra Müslümanlar tarafından kaleme alınan eserlere de kaynaklık etmiştir. Fakat Osmanlı döneminin son kuşak âlimlerinden biri olan Yahya Hilmi Kastamonî (XIX.yy) *Misbâhu'l-ihvân* isimli fihristinde Flügel ve eserinden hiç söz etmemiştir. Bu makalede her iki müellifin eserleri tanıtılmış, daha sonra yapılan bariz hatalar yönüyle karşılaştırılmış ve Kastamonî'nin eserinin orijinal olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Konkordans, Flügel, Yahya Hilmi Efendi, İntihal, Misbâhu'l-ihvân.

Hafız Yahya Hilmi Kastamonī's Misbāh al-Ihvān li-Taharrī Āyāt al-Qur'ān as a Sample of Plagiarism

Abstract: Indexes are among the important resources for studies on the Qur'ān. Owing to such works, it is possible to find easily whether a word belong to Qur'ān and in which verses or how it is used. Such works of arts, whose early examples are given by Muslim scientists, later written by orientalists and thus gave its first work of art with the help of a German Orientalist Gustavus Flügel. His accommodation of Qur'ān index blazed a trail in this field and later, it became a resource to those work written by Muslims. Yahya Hilmi Kastamonī who was one of the late Ottoman Era scholar never mentioned from Flügel and his work in his work named *Misbāh al-Ihvān*. In this article, after introduction of the work of these two authors, two works are compared in terms of obvious mistakes. The aim is to determine whether the work of Kastamonī is original or not.

Keywords: Qur'ān, Concordance, Flügel, Yahya Hilmi Efendi, Plagiarism, Misbāh al-Ihvān.

SUMMARY

The scope of this work consists of the comparison of two "index" type of works. It's obvious that indexes are the most essential source in the Qur'ān based researches. The aim of these kinds of works is both to enable researchers to reach verses of the Qur'ān and to show those concepts where and how it is displayed in the Qur'ān. Thus, both effort and time loss will be prevented.

Together with knowing that the first Qur'an indexes were prepared by Muslim authors, it's not clear which one is the first. The work called *Tertību zībā* by Ottoman theologian Muhammed al-Vardarī is considered as one of the first indexes in the field. The author organised this work by putting the very first words of verses of the Qur'ān in an alphabetic order in Turkish so as to reach the intended verse of the Qur'ān easily. The efforts for writing indexes continued later on, by taking his work as an example, the number has extended hastily with writing other works up to now.

On the other hand; besides Muslims, we can see that the orientalists have involved in carrying out index preparations. For the first time, Gustavus Flügel wrote a Qur'ān index, originally named as *Concordanticae Corani Arabicae,* and named as *Nücūm al furkān fī atrāf al-Qur'ān* in Arabic so that Muslims may benefit from it. It's obvious that Flügel's work which was prepared orienting to find Qur'ānic words has influenced Muslim index authors. After *Concordanticae Corani Arabicae* written, the number of the works alike in Islamic world has extended vastly.

One of such works is the work of art of Kastamonī Yahiya Hilmi's *Misbāh al-ihvān li tahharī āyāt al-Qur'ān* written in 1322/1906. Although in those works which was written after Flügel's index, the authors credited Flügel and his *Concordanticae Corani Arabicae*, Kastamonī, being the topic of the article in this work as well, didn't credit him and his index. The situation grasped our attention and caused us to focus on these two works.

On this point, *Concordanticae Corani Arabicae* pioneering in index writing and *Misbāh al-ihvān* carefully investigated and later compared to one another. In the next step, the aspects that both index have in common and different have been tried to detect. Thus, the originality of Kastamonī's work was questioned.

Flügel made undeniable errors on the point of detecting the origin of 39 words while sorting out words of the Qur'ān alphabetically. These errors he made clears outs obviously the authors being incapable of Arabic grammar and not having a grasp of the meaning of the Qur'ānic words. Another failure Flügel made was despite arranging words in a letter order, in some places he didn't pay attention. Besides, the verse of the Qur'ān numbers doesn't fit with those numbers Muslims take as a basis from copy of the Qur'ān we have today.

Kastamonī, whose life we don't have any information, made mistakes in detecting 39 origins of the words in the Qur'ān in his index just like Flügel. Besides, the numbers he gave to the verses of Quran and the ones in the copy of the Qur'ān that Muslims use doesn't correspond. Another mistake Kastamonī made in *Misbāh* is despite putting words in an alphabetic order, he didn't pay attention in some places.

Like this, the data received from investigation of both authors compared to one another and eventually some results came across. According to this, it's clearly seen that the error Kastamonī and Flügel made upon detecting the origin of the 39 words are the same. On the other hand, the numbers both author gave to verses of the Qur'ān in their works correspond with one another. Also, Kastamonī repeated the same errors Flügel did in the alphabetical order of the words. As a result of all the comparisons, it's detected that *Misbāh al-ihvān* is the same of *Concordanticae Corani Arabicae*. This similarity is not a mere coincidence. As it's understood from the result, Kastamonī plagiarised Flügel's index and wrote it by crediting himself.

Continuity and depending on sources is a very important aspect on academic studies. To do that, all academic works must be based on previous efforts. For any reason, if this doesn't happen, works lose their scientific base and became unreliable. As a result, scientific ethic will be neglected and violated and so the field of study will be in harm's way. The major reason that prevents obeying those codes, which creates the orient of academic study, of continuity and reliability is the academic theft called plagiarism. Plagiarism which is defined as showing one's thoughts, works and writings as his/her own without giving proper credit to source in any portion by another author is an enormous ethic problem. The activity of interchanging an author work which was put together with great effort with-

out giving any proper credit is the further step of the plagiarism. It's clearly understood that Kastamonī has fallen the same mistake. At the end of research, it's revealed that Kastamonī didn't compile a work of art. However, he deceived the scientific community by taking the work at issue to himself in his preliminary and disdain the ethical rules in academic studies.

As a result, this study aims to raise an awareness upon the necessity of reading the works that resembles one another by comparing right or wrong sides when evaluating those works. if this is done, the originality of works, their relationship, similarities and differences will both be seen clearly and be evaluated wholesomely.

GİRİŞ

Müslümanlar, hayatlarının merkezinde yer alan vahyin inişiyle birlikte onunla daima meşgul olmuşlardır. İbnü'n-Nedîm'in (ö. 380/990) *Fihrist*'inden öğrendiğimiz kadarıyla inzâlinden itibaren dördüncü asra kadar Kur'an hakkında yazılan eserlerin sayısı dört yüzü bulmuştur. Onun üzerine yapılan çalışmalar, daha sonraları ivme kazanmış ve bu alanda sayıları yüz binleri bulan telif eserler vücuda getirilmiştir. Bu çalışmaların bir boyutunu da "fihrist" türü eserler meydana getirmektedir. Kur'an araştırmalarında başucu kaynağı olarak görülen fihristler, Kur'an âyetlerine kolayca erişebilmek, kelimelerinin hangi âyet ve surelerde ne şekilde geçtiğini göstermek suretiyle araştırmacıların emek ve zaman kaybını önlemek için hazırlanmış eserlerdir. İlk fihristin Alman şarkiyatçı Gustavus Leberect Flügel tarafından kaleme alındığı şeklinde bir kanaat olmasına rağmen,[1] ondan çok önceleri Müslüman âlimler Kur'an fihristleri hazırlamışlardır. Söz konusu müelliflerden bir tanesi de Osmanlı ulemasından Hafız Muhammed el-Vardarî'dir (ö. 1054/1645).[2] Bu sahanın ilklerinden addedilen ve *Tertîbu zîbâ* olarak isimlendirilen eser h. 1284/1867 yılında neşrolunmuştur. Müellifin, kitabında Kur'an'da geçen kelimelerin fihristini değil de sadece âyetlerin başlangıç kelimelerini alfabetik olarak tertip etmek suretiyle aranan âyetlere kolayca

1 Ali Murat Yel, "Flügel, Gustav Leberect", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* c. 13 (İstanbul: TDV Yay., 1996), 165.

2 Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 1: 277-278.

ulaşabilme amaçlı bir fihrist hazırladığı ve bunu da Türkçe yazdığı kaydedilmektedir.[3] Böylece ilk defa Müslümanların başlattığı fihrist yazma faaliyeti sonraki dönemlerde devam etmiş, onun eseri örnek alınmak suretiyle günümüze kadar bu sahada başka eserler telif edilmiştir. Bunlar arasında Mustafa b. Mehmet Said'in (XVII.yy) 1103/1691 telif edilen *Nücûmû'l-furkān*'ı, Mirza Kazım Bey'in (XIX.yy) 1276/1859 da tab' edilen *Miftâhu künûzu'l-Kur'an*'ı, , Hacı Salih Nazım b. Mehmet'in (XIX.yy) *Delîlu'l-hayrân fi'l-keşfi an âyi'l-Kur'an*'ı, Kütahya müftüsü Bâlizade Mehmet Şerif'in (XIX.yy) 1289/1872'de neşredilen *Miftâhu't-tefâsîr ve misbâhu'l-âyât*'ı ve Alemîzâde Feyzullah el-Hasenî'nin (XIX.yy) 1324/1907 yılında basılan *Fethu'r-rahmân li tâlibi âyâti'l-Kur'ân*'ı sayabileceğimiz Kur'an fihristlerinden sadece bir kaçıdır.[4]

Fihrist yazma işiyle Müslümanların yanı sıra müsteşrikler de meşgul olmuşlardır. Onlardan ilk defa Kur'an fihristi hazırlayan müellif Flügel'dir. O, asıl adı *Concordanticae Corani Arabicae* olan eserini Müslümanlar da istifade etsin diye *Nücûmu'l-furkān fî etrâfi'l-Kur'ân* şeklinde Arapça olarak isimlendirmiştir. [5] Vardarî'nin alfabetik sistemini almış olmakla birlikte âyetlerin değil de kelimelerin fihristini çıkarmıştır. Flügel'den sonra Rudi Paret de *Der Koran. Kommentar und Konkordanz* adı altında bir fihrist kaleme almış ve Almanca olarak neşretmiştir.

Gustavus Flügel'in çalışmasının fihrist yazan Müslüman ilim adamlarını oldukça etkilediği muhakkaktır. Söz konusu eserin yayınlanması kendisinden sonraki çalışmaları etkilemiş ve böylece onun benzeri telif edilmiş kitapların sayısının artmasına katkıda bulunmuştur. Alemîzâde Feyzullah el-Hasenî'nin (XIX.yy) telif ettiği ve 1907 yılında Beyrut'ta basılan *Fethu'r-rahmân li tâlibi âyâti'l-Kur'ân* ve Muhammed Fuad Abdulbakī'nin 1947'de neşrettiği *Mucemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı çalışmalar, şekil ve içerik yönüyle Flügel'in eseriyle oldukça benzeşmektedir. Alemîzâde Feyzullah el-Hasenî ve Muhammed Fuad Abdulbakī, Flügel'in mevzu bahis kitabını incelediklerini, takdire şayan bir çalışma olduğunu

---

3 Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 277-278. İsmi geçen eser, İsmail bin Abdulganî en-Nablûsî (ö. 1062/1652) tarafından *Unvânu'l-Âyât* başlığı altında Arapçaya çevrilmiştir.

4 Osman Keskioğlu, *Nüzûlünden Günümüze Kur'ân-ı Kerîm Bilgileri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 149-151.

5 Eser 1842'de Leipzig'de müellif tarafından neşredilmiştir.

ve ondan istifade ettiklerini belirtmişlerdir. Bununla birlikte ilgili eserin içerisinde birçok hatanın yapılmış olduğunu belirterek tek tek göstermişlerdir.[6]

Fakat hemen hemen aynı tarihlerde benzer türde Kastamonî Yahya Hilmi b. Hüseyin'in 1322/1906 yılında neşrettiği *Misbâhu'l-ihvân li taharrî âyâti'l-Kur'an* adlı bir eserden daha söz etmek gerekir. Diğerlerinden farklı olarak bu çalışmanın özelliği, Flügel'in çalışması ile her yönüyle benzerliği olmasına rağmen, müellifi olan Kastamonî'nin Flügel'den ve kitabından hiç bahsetmemiş olmasıdır.[7] Bu durum, bize bir hayli ilginç gelmiş, dikkatimizi çekmiş ve bakışlarımızın bu iki eser üzerine çevrilmesine neden olmuştur.

Bu çalışmada İslam âleminde fihrist yazımına büyük tesirleri olan Flügel'in *Concordanticae Corani Arabicae*'sı ile Flügel'den hiç bahsetmeyen ve fakat onunla birebir örtüşen Kastamonî'nin *Misbâhu'l- ihvân*'ını karşılaştırmak suretiyle her iki eserin ayrışan ve benzeşen yönleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Böylelikle de Kastamonî'nin çalışmasının orijinal olup olmadığı sorgulanmıştır.

1. FLÜGEL ve *CONCORDANTICAE CORANİ ARABICAE*'SI

Yaptığı önemli çalışmalarla ismini duyuran Alman şarkiyatçı Gustavus Flügel, 1802 yılında Almanya'nın Saksonya eyaletinde dünyaya gelmiştir. Devrin tanınmış ilim adamlarından ilahiyat, felsefe ve doğu dilleri alanlarında dersler almış ve bu arada Latince ve Grekçeyi de öğrenmiştir. Üniversite tahsilinden sonra Avrupa'nın pek çok kütüphanesindeki İslamî yazma eserler üzerine yoğunlaşmıştır. Çalıştığı kütüphanelerde onların kataloglarını hazırlamış ve bazı Müslüman âlimlerin yazma halindeki eserlerinin de tahkikini gerçekleştirmiştir. Bunlar arasında ilmî çalışmalara kaynak niteliğindeki İbnü"n-Nedîm'in *Fihrist* ve Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1657) *Keşfü'z-zünûn* adlı katalog türü iki eser yer almaktadır. Bir müddet üniversite hocalığı da yapan Flügel, 1870 yılında vefat etmiştir.

6 Alemizâde Feyzullah el-Hasenî, *"Mukaddime", Fethu'r-rahmân li talibi âyâti'l-Kur'ân içinde* (Beyrut: el-Matbaatü'l-ehliyye, 1323), 3; Muhammed Fuad Abdulbakî, *"Mukaddime", Mucemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm içinde* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 2-5.

7 Kastamonî, Yahya Hilmi b. Hüseyin *Misbâhu'l-ihvân li taharrî Âyâti'l-Kur'ân* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1322), 2-4.

Geride yaklaşık on sekiz eser bırakan müellif, İslam dünyasında daha çok, büyük uğraşılar neticesinde kaleme aldığı Kur'an fihristiyle tanınmaktadır.[8]

Flügel, *Concordanticae Corani Arabicae* adını verdiği fihristini 1842'de Leipzig'de neşretmiştir. Kitap Latince bir mukaddimeden ve asıl fihristin yer aldığı iki kısımdan oluşmaktadır. Müellif, mukaddimesinde fihristi hazırlarken takip ettiği birtakım usullerden bahsetmiş fakat faydalandığı kaynaklara dair herhangi bir bilgi vermemiştir.

Kur'an kelimelerinin fihristinin yer aldığı asıl bölüm, her sayfa beş sütuna ayrılmış halde dizayn edilmiş ve bu sütunlara kelime kalıpları, bu kalıpların altlarına da onların geçtiği âyet ve sûre numaraları birlikte verilmiştir. Söz konusu numaraların karıştırılmaması için sure numaraları büyük ve bold, âyet numaraları da küçük olarak yazılmıştır.

Müellif, kelimelerin dizilişini ilk harfi esas alan modern sözlük diziliş usulüne göre yapmış, sırasıyla kök kelimeleri elif harfinden başlatmak suretiyle ye harfine kadar sıralamıştır. Haddizatında bu tarz bir usul, Flügel ile başlamış değildir. Ondan çok önceleri ilk fihristi oluşturan Vardarî, kendi eserinde alfabetik usulü başarılı bir şekilde uygulamış ve sonrakilere de bu konuda örnek olmuştur.

Eserde sûrelerin sıraları ve numaraları, Müslümanların kullandığı mushaftaki sıra ve numaralarla aynıdır. Fakat âyet numaraları için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Kimi sûrelerin âyet numaraları örtüşürken maalesef kimi âyet numaraları örtüşmemektedir. Bunun sebebi herhalde, Flügel'in fihristten yaklaşık sekiz yıl önce 1834 yılında Leipzig'de kendisinin hazırlayıp neşrettiği *Corani Textus Arabicus* adlı mushafı esas almış olmasıdır. Flügel, söz konusu mushafın âyetlerini bizzat kendisi numaralandırmış ve bu âyet numaraları da sonraki şarkiyatçılar tarafından esas alınmıştır.[9] Ne var ki onun âyetlere verdiği numaralarla bizim esas aldığımız Mushafların âyet numaraları örtüşmemektedir. Elimizdeki mushaflarla uyuşmayan söz konusu numaraların sayısı tespit edebildiğimiz kadarıyla yüzlerle ifade edilecek şekilde bir hayli fazla olmasına rağmen bu çalışmada hepsine değinmek sınırlarımızı aşacağı için örnek olması açısından burada sadece yirmi tanesini vermekle yetineceğiz.

---

[8] Yel, "Gustav Flügel", 165-166.

[9] Flügel, *Corani Textus Arabicus* (Leipsiae: 1834).

الْإِبِلِ el-En’âm 6/144'te geçmesine rağmen145'te gösterilmiştir.[10]

فَأَكَلَا Tâ Hâ 20/121'de geçmesine rağmen 119'da gösterilmiştir.[11]

وَالْبَحْرُ Lokmân 31/27'de geçmesine rağmen 26'da gösterilmiştir.[12]

نُجَازِي Sebe’ 34/17'de geçmesine rağmen 16'da gösterilmiştir.[13]

فَحَسْبُهُ el-Bakara 2/206'da geçmesine rağmen 202'de göstermiş.[14]

الذُّنُوبَ Âl-i İmrân 3/135'te geçmesine rağmen 129'da gösterilmiştir.[15]

ضَعْفًا el-Enfâl 8/66'da geçmesine rağmen 67'de gösterilmiştir.[16]

يُضِلَّ Muhammed 47/4'te geçmesine rağmen 5'te gösterilmiştir.[17]

سَيُطَوَّقُونَ Âl-i İmrân 3/180'de geçmesine rağmen 176'da gösterilmiştir.[18]

يَعْيَ el-Ahkāf 46/33'te geçmesine rağmen 32'de gösterilmiştir.[19]

يَقْدِرُ en-Nahl 16/76'da geçmesine rağmen 77'de gösterilmiştir.[20]

لِأَقْرَبَ el-Kehf 18/24'te geçmesine rağmen 24'te gösterilmiştir.[21]

لَقُرْآنٌ el-Vâkıa 56/77'de geçmesine rağmen 76'da gösterilmiştir.[22]

لَبِثَ Hûd 11/69'da geçmesine rağmen 72'de gösterilmiştir.[23]

فَأَنْبَتْنَا en-Neml 27/60'da geçmesine rağmen 61'de gösterilmiştir.[24]

مَنْثُورًا el-Furkān 25/23'te geçmesine rağmen 25'te gösterilmiştir.[25]

نَصْرٌ el-Ankebût 29/10'da geçmesine rağmen 9'da gösterilmiştir.[26]

---

10 Flügel, *Concordanticae,* 1; *Corani Textus,* 73.
11 Flügel, *Concordanticae,* 10; *Corani Textus,* 165.
12 Flügel, *Concordanticae,* 27; *Corani Textus,* 217.
13 Flügel, *Concordanticae*, 43; *Corani Textus,* 226.
14 Flügel, Concordanticae, 51; *Corani Textus,* 15.
15 Flügel, Concordanticae, 73; *Corani Textus,* 33.
16 Flügel, *Concordanticae,* 113; *Corani Textus,* 93.
17 Flügel, *Concordanticae,* 113; *Corani Textus,* 270.
18 Flügel, *Concordanticae,* 117; *Corani Textus,* 36.
19 Flügel, *Concordanticae,* 134; *Corani Textus,* 270.
20 Flügel, *Concordanticae,* 149; *Corani Textus,* 140.
21 Flügel, *Concordanticae,* 151; *Corani Textus,* 152.
22 Flügel, *Concordanticae,* 151; *Corani Textus,* 289.
23 Flügel, *Concordanticae,* 171; *Corani Textus,* 116.
24 Flügel, *Concordanticae,* 190; *Corani Textus,* 100.
25 Flügel, *Concordanticae,* 190; *Corani Textus,* 188.
26 Flügel, *Concordanticae,* 195; *Corani Textus,* 208.

يَسْتَنْكِفَ en-Nisâ 4/172'de geçmesine rağmen 170'de gösterilmiştir.[27]

وَوَجَدُوا el-Kehf 18/49'da geçmesine rağmen 47'de gösterilmiştir.[28]

هَدًّا Meryem 19/90'da geçmesine rağmen 92'de gösterilmiştir.[29]

Yukarıda sunduğumuz bilgileri, ileride Kastamonî'nin eseriyle bir karşılaştırma yapmak ve daha somut neticeler almak maksadıyla verdik.

Flügel, fihristinde Kur'an kelimelerini alfabetik olarak tasnif ederken birtakım yanlışlar yapmıştır. Bunlar, kelime köklerinin tayin edilmesi noktasında kendisini göstermektedir. M. Fuad Abdulbâkī'nin de eserinin mukaddimesinde zikrettiği üzere Kur'an'a ait yaklaşık otuz dokuz kelimenin kökünü tespit hususunda müellif çok fahiş hatalar yapmıştır. Bu durum, onun Arapça konusunda oldukça zayıf olduğunu göstermektedir. Aşağıdaki çizelgede ilgili yanlışlar gösterilmiştir. Çizelgede Flügel'in hata yaptığı kelimeleri ve bunların kullandığımız resmî mushaf ile müellifin kendisine ait mushafta kaçıncı âyette geçtiklerini gösteren listeyi, Fuad Abdulbâkī'nin eserinden naklederek sunuyoruz.[30]

Resmî Mushaf	Flügel Mushafı	Hata nedeni	Doğrusu
وَأَبَارِيقَ-el-Vâkıa 56/18.[31]	18	إبريق	ب ر ق
فَأَثَرْنَ-el-Âdiyât 100/4.[32]	4	ا ث ر	ث و ر
أَدُّوا-ed-Duhân 44/18.[33]	17	ا د د	ا د ى
إِسْتَبْرَقٍ-el-Kehf 18/31.[34]	30	ا س ت ب ر ق	ب ر ق
مُؤْصَدَةٌ-el-Beled 90/20.[35]	20	أ ص د	وص د
فَاسْتَبَقُوا-Yâsîn 36/66.[36]	66	ب ق ى	س ب ق

---

27 Flügel, *Concordanticae,* 199; *Corani Textus,* 52.

28 Flügel, *Concordanticae,* 208; *Corani Textus,* 153.

29 Flügel, *Concordanticae,* 203; *Corani Textus*, 160.

30 Muhammed Fuad Abdulbakî, *"Mukaddime", Mucemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm içinde*, 2-5.

31 Flügel, *Concordanticae,* 1.

32 Flügel, *Concordanticae,* 4.

33 Flügel, *Concordanticae,* 7.

34 Flügel, *Concordanticae*, 9.

35 Flügel, *Concordanticae,* 9.

36 Flügel, *Concordanticae,* 33.

الْأَتْقَى-el-Leyl 92/17.[37]	17	ت ق ى	و ق ى
أَتْقَاكُمْ-el-Hucurât 49/13.[38]	13	ت ق ى	و ق ى
كَالْجَوَابِ-Sebe’ 34/13.[39]	12	ج و ب	ج ب ى
تَحَرَّوْا-el-Cin 72/14.[40]	14	ح ر ر	ح ر ى
وَحُلُّوا-el-İnsan 76/21.[41]	21	ح ل ل	ح ل ى
فَخَلُّوا-et-Tevbe 9/5.[42]	5	خ ل ل	خ ل و
الْمَخَاضُ-Meryem 17/23.[43]	23	خ و ض	م خ ض
وَادَّكَرَ-Yûsuf 12/45.[44]	45	د ك ر	ذ ك ر
مُدَّكِرٍ-el-Kamer 54/15.[45]	15	د ك ر	ذ ك ر
مَرْضَى-el-Müzemmil 73/20.[46]	20	ر ض ى	م ر ض
الْمَرْضَى-et-Tevbe 9/91.[47]	92	ر ض ى	م ر ض
زَالَتْ-el-Enbiyâ 21/15.[48]	15	زول	ز ى ل
لَيُزْلِقُونَكَ-el-Kalem 68/51.[49]	51	ز ل ف	ز ل ق
زَلَقًا-el-Kehf 18/40.[50]	38	ز ل ف	ز ل ق
سَاقٍ-el-Kalem 68/42.[51]	41	س ق ى	س ق و

37 Flügel, *Concordanticae,* 38.
38 Flügel, *Concordanticae,* 38.
39 Flügel, *Concordanticae,* 47.
40 Flügel, *Concordanticae,* 50.
41 Flügel, *Concordanticae,* 55.
42 Flügel, *Concordanticae,* 62.
43 Flügel, *Concordanticae,* 64.
44 Flügel, *Concordanticae,* 68.
45 Flügel, *Concordanticae,* 68.
46 Flügel, *Concordanticae*, 83.
47 Flügel, *Concordanticae,* 83.
48 Flügel, *Concordanticae,* 87.
49 Flügel, *Concordanticae,* 87.
50 Flügel, *Concordanticae,* 87.
51 Flügel, *Concordanticae,* 94.

سَائِبَةٍ-el-Mâide 5/103.[52]	102	س و ب	س ی ب
طَائِفٌ-el-A'râf 7/201. [53]	200	ط ی ف	ط و ف
وَلَا عَادٍ-el-Bakara 2/173.[54]	168	ع و د	ع د و
عِيدًا-el-Mâide 5/114.[55]	114	ع ی د	ع و د
وَأَعَانَهُ-el-Furkān 25/4.[56]	5	ع ی ن	ع و ن
فَأَعِينُونِي-el-Kehf 18/95.[57]	94	ع ی ن	ع و ن
وَقَرْنَ-el-Ahzâb 33/33.[58]	38	ق ر ن	ق ر ر
قَائِلُونَ-el-A'râf 7/4.[59]	3	ق و ل	ق ی ل
مَقِيلًا-el-Furkān 25/24.[60]	26	ق و ل	ق ی ل
إِلْحَافًا-el-Bakara 2/273.[61]	274	ل ح ق	ل ح ف
مَهْلِكَ-en-Neml 27/49.[62]	50	م ه ل	ه ل ك
نَفْقَهُ-Hûd 11/91.[63]	93	ن ف ق	ف ق ه
هُدْنَا-el-Â'râf 7/156.[64]	155	ه د ی	ه و د
وَأَهْلَكَ-Hûd 11/40.[65]	40, 28	ه ل ك	أ ه ل
يَلِتْكُمْ-el-Hucurât 49/14.[66]	14	و ل ت	ل ی ت

52 Flügel, *Concordanticae,* 98.
53 Flügel, *Concordanticae,* 118.
54 Flügel, *Concordanticae,* 134.
55 Flügel, *Concordanticae,*134.
56 Flügel, *Concordanticae,* 135.
57 Flügel, *Concordanticae,* 135.
58 Flügel, *Concordanticae,* 151.
59 Flügel, *Concordanticae,* 157.
60 Flügel, *Concordanticae,* 157.
61 Flügel, *Concordanticae,* 172.
62 Flügel, *Concordanticae,* 187.
63 Flügel, *Concordanticae,* 198.
64 Flügel, *Concordanticae,* 203.
65 Flügel, *Concordanticae,* 205.
66 Flügel, *Concordanticae,* 214.

يَحْمُومٍ-el-Vâkıa 56/43.[67]	42	يَحْمُومٍ	ح م م
الْأَيْدِ-Sâd 38/17.[68]	16	ى د	ا ى د
بِأَيْدٍ-ez-Zâriyât 51/47.[69]	47	ى د	ا ى د

Yaptığı bu hatalar, müellifin hem Arapça sarf konusundaki yetersizliğini, hem de ilgili Kur'an kelimelerinin manalarına vakıf olmadığını bariz bir şekilde ortaya koymaktadır. Örneğin o, A'râf 156'da geçen هُدْنَا-kelimesini ه د ى fiili kökü altında göstermek suretiyle onun *yol göstermek* anlamında olduğunu ima etmiştir.[70] Flügel'in ilişkilendirdiği kelime kökü doğrultusunda âyet şu anlama gelmektedir: " "Bize bu dünyâda da iyilik yaz, âhirette de. *Biz sana yol gösterdik"* (Allah) buyurdu: "Azâbıma, dilediğimi uğratırım; rahmetim de her şeyi kuşatmıştır. Onu, takvalılara, zekâtı verenlere ve âyetlerimize iman edenlere yazacağım."[71] Oysa söz konusu kavram ه و د kökünden gelmekte ve *tevbe edip dönmek*, *yönelmek* gibi manaları ihtiva etmektedir. Bu durumda âyetin manası: "Bize bu dünyâda da iyilik yaz, âhirette de. *Biz sana yöneldik"* (Allah) buyurdu: "Azâbıma, dilediğimi uğratırım; rahmetim de her şeyi kuşatmıştır. Onu, takvalılara, zekâtı verenlere ve âyetlerimize iman edenlere yazacağım." şeklindedir. Kendisinin Bakara 168. âyet olarak kodladığı ancak Bakara 173'te geçen عَادٍ kelimesine ع و د fiil kökü altında yer vermekle onun *dönmemek* manasına geldiğini ima etmiştir.[72] Müellifin kelimeye yüklediği manaya göre âyet şöyle bir anlam içermektedir: "Allah size leşi, kanı, domuz etini ve Allah'tan başkası adına kesileni harâm kıldı. Kim mecbur kalırsa, aşırıya kaçmadan ve *geriye dönmeden* (bunlardan) yemesinde bir günah yoktur. Muhakkak Allah çok gafûrdur rahîmdir."[73] Fakat kelime, Flügel'in kanaatinin aksine ع د و kökünden gelmekte ve *haddi aşmamak*, *sınırları zorlamamak* anlamına gelmektedir. Hâlbuki âyet: "Allah size leşi, kanı, domuz etini ve Allah'tan başkası adına kesileni harâm kıldı. Kim mecbur kalırsa, aşırıya kaçmadan ve *sınırları*

67 Flügel, *Concordanticae,* 217.

68 Flügel, *Concordanticae,* 217.

69 Flügel, *Concordanticae,* 217.

70 Flügel, *Concordanticae,* 203.

71 " وَاكْتُبْ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ "

72 Flügel, *Concordanticae,*134.

73 " إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ"

aşmadan (bunlardan) yemesinde bir günah yoktur. Muhakkak Allah çok gafûrdur rahîmdir." Manasında olmalıdır. Bu iki örneğin, onun yaptığı yanlışların âyetlerin manalarını nasıl çarpıttığını göstermesi açısından yeterli olduğu kanaatindeyiz.

Flügel'in bir diğer hatası, kelimeleri harf sırasına göre sıralamasına rağmen kimi yerlerde buna dikkat etmemiş olmasıdır. Mesela dizilişe uygun bir şekilde رخى kelimesinden sonra ردّ kelimesini getirmişken,[74] bir başka yerde مسد kelimesini مسخ dan önce getirmiştir.[75]

Bu çerçevede Flügel, مسك kelimesini مسّ kelimesinden sonra getirmesi gerekirken önce getirmiştir.[76] Ayrıca مسح kelimesini مسّ kelimesinden önce getirmesi gerekirken bunun tam tersini yapmıştır.[77]

2. YAHYA HİLMİ KASTAMONÎ ve *MİSBÂHU'L-İHVÂN*'I

Yahya Hilmi Kastamonî'nin hayatına dair herhangi bir bilgiye rastlamadık. Ona ait elimizdeki tek veri, üzerinde çalıştığımız eseridir. Mukaddimesinde verdiği bilgilerden yola çıkarak onun muhtemelen 19. yüzyılın ikinci yarısı ile 20. yüzyılın ilk çeyreği arasında yaşadığını söyleyebiliriz.

Kastamonî, mukaddimesinde Osmanlı padişahı II. Abdulhamid'i övdükten ve onun duasını talep ettikten sonra *Misbâh*'ı telif etmedeki maksadını şöyle ifade etmektedir:

"Hayra delâlet eden onu yapan gibidir" mazmûnu şerîfince min gayri haddin bir de isticlâb-ı daavât-ı hazreti hilafet penah-ı emniye-i mukaddemesine düşüp şöyle ki Kur'ân-ı Azîmuşşânın mânâyı şerîfine kesb ittila' ve vukûf etmek, kütübi tefâsîr-i şerîfeye müracaat mutavakkıf olmakla matlûb olan âyet-i celîle Kur'ân-ı Kerîm'in hangi sûre-i şerîfesinde bulunduğunu ve kaçıncı âyet-i celîle idiğini yek nazarda gösterir mücerred ihvanı dine bir hizmeti müftehara olmak üzere tahririne muvaffâkiyet hasıl olan ve *Misbâhu'l-ihvân* tesmiye olunan işbu eser-i acziyeyi meydan-ı istifâdiye vad'a mücâseret eyledim. Eser-i mezkûrun rehberliği ile âtide muharrar kaidesince aranılan âyet-i celîle kütüb-i tefâsirde dahi fevka'l-

[74] Flügel, *Concordanticae,* 79.
[75] Flügel, *Concordanticae,* 181.
[76] Flügel, *Concordanticae,* 181.
[77] Flügel, *Concordanticae,* 181.

hadd suhuletle bulunabileceğinden her halde fâideden hâli olmayan şu *eser-i nacizem*in muzhir-i rağbet-i ihvan-ı din olacağında ümit varım.[78]

Müellif, mukaddimeden sonra *Tenbih* adıyla bir başlık atmış ve burada eserin hecâ harflerine göre tertip edildiğini, surelerin yüz on dört adet olduğunu, kelimelerin kaçıncı surenin kaçıncı âyetinde geçtiğinin gösterildiğini zikretmiş, bundan sonra da *Tarife ve Usulü Taharri* başlığı altında eserin yazılış kaidelerini üç madde halinde beyan etmiştir. Bu kaideler de kısaca kelimelerin hangi kıstaslara göre yerleştirildiği kelimelerin yer aldığı bölümlerdeki birtakım işaretlerin ne anlama geldikleri gibi bilgilerdir.[79]

Daha sonra *İhtâr maa'l-i'tizâr* şeklinde müstakil bir başlık açan Kastamonî, burada âyetlerini bizzat kendisinin numaralandırdığı yanındaki mushaftan bahsetmektedir. Fakat bunun yanında o, bir de ismini vermediği bir tefsirli mushaf ile kendi mushafını karşılaştırdığını zikretmektedir. Ayrıca o, bu ikisi arasında âyet numaraları bakımından nadiren fark olduğunu, bunun da önemli olmadığını vurgulamaktadır. Böylece Kastomonî, aranılan kelimelerin rahatlıkla bulunabileceğini, bunun da ya bir âyet aşağıda veya bir âyet yukarıda olabileceğini zikrettikten sonra *Misbâh*'ın âyet numaralarını da tefsirli mushafı değil de âyetlerini bizzat kendisinin numaralandırdığı mushafını referans alarak tertip ettiğini söylemektedir. Öte yandan yazar, tertip sonrası, adem-i vukûftan dolayı ortaya çıkan noksanlık sebebiyle özür dilemekte ve kendi mushafı ile tefsirli mushafın kaç âyetinin rakamlarında farklılık olduğunu ve yanlışını-doğrusunu gösteren bir cetvelin yapılacağını arz ve beyan olunduğunu ifade etmiştir.[80]

Söz konusu başlıktan sonra sûrelerin isimlerinin, Kur'an'daki sıra numaralarını ve kaç âyetten müteşekkil olduklarını gösteren bir tablo bulunmaktadır ki burada sûrelerin âyet sayıları müellifin eserinde verdiği sayılardan farklı olup, günümüzde kullandığımız resmi mushafın sayılarıyla aynıdır.[81]

Kitabın fihrist kısmı ise besmele, hamdele ve salvele ile başlamakta ve eserin *Tertîbu zîbâ* ve emsali olan kitaplardan faydalanıldığı, lügat kitaplarının

78 Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân,* 2.

79 Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân,* 3-4.

80 Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân,* 4.

81 Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân,* 5.

tertibi gibi dizayn edildiği, Kur'an kelimelerinin tümünü ihtiva ettiği beyan edilmekte ve asıl metne giriş yapılmaktadır.

Misbâh, şekil itibariyle her bir sayfası dört sütüna bölünmüş üç yüz on dokuz sayfadan müteşekkil bir eser olup, yazılış tarihi h. 1321 yılının Ramazan ayı,[82] neşr tarihi ise h. 1322'dir. Sütunların içerisinde harf babları, onların altında o harflerle başlayan kelimeler, onların altında da geçtikleri surelerin ve âyetlerin numaraları yer almaktadır. Sûre numaraları büyük, âyet numaraları ise küçük yazılmıştır. Müellif, kelimelerin dizilişini ilk harfi esas alan modern sözlük diziliş usulüne göre yapmış, sırasıyla kök kelimeleri "elif"ten başlatmak suretiyle "ye" harfine kadar sıralamıştır.

Misbâh'ta surelerin sıraları ve numaraları, günümüzdeki mushafın sıralarıyla ve numaralarıyla aynıdır. Ne var ki âyet numaraları günümüzdeki ile aynı değildir. Bazı surelerin âyet numaraları birebir örtüşürken bazıları örtüşmemektedir. Flügel'in eserinde olduğu gibi *Misbâh*'ta da mevcut Mushaflarla uyuşmayan âyet numaralarının sayısı yüzlerce olmasına rağmen burada hepsine değinmeyi lüzumsuz görüyor ve Flügel'in fihristini incelerken ondan rastgele seçtiğimiz yirmi kadar örnek kelimeyi Kastamonî'nin eseri ile karşılaştırma imkânı da olsun diye aynen veriyoruz.

الْإِبِلِ el-En'âm 6/144'de geçmesine rağmen145'te gösterilmiştir.[83]

فَأَكَلَا Tâhâ 20/121'de geçmesine rağmen 119'da gösterilmiştir.[84]

وَالْبَحْرُ Lokmân 31/27'de geçmesine rağmen 26'da gösterilmiştir.[85]

نُجَازِي Sebe' 34/17'de geçmesine rağmen 16'da gösterilmiştir.[86]

فَحَسْبُهُ el-Bakara 2/206'da geçmesine rağmen 202'de göstermiş.[87]

الذُّنُوبَ Âl-i İmrân 3/135'te geçmesine rağmen 129'da gösterilmiştir.[88]

ضَعْفًا el-Enfâl 8/66'da geçmesine rağmen 67'de gösterilmiştir.[89]

---

[82] Klasik yazım usulünce yazılış tarihi eserin sonunda verilmiştir. Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân,* 319.

[83] Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân,* 6.

[84] Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân,* 30.

[85] Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân,* 52.

[86] Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân,* 74.

[87] Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân,* 85.

[88] Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân,* 114.

[89] Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân,* 168.

يُضِلَّ Muhammed 47/4'te geçmesine rağmen 5'te gösterilmiştir.[90]

سَيُطَوَّقُونَ Âl-i İmrân 3/180'de geçmesine rağmen 176'da gösterilmiştir.[91]

يَعْيَ el-Ahkāf 46/33'te geçmesine rağmen 32'de gösterilmiştir.[92]

لِأَقْرَبَ el-Kehf 18/24'te geçmesine rağmen 23'te gösterilmiştir.[93]

لَقُرْآنٌ el-Vâkıa 56/77'de geçmesine rağmen 76'da gösterilmiştir.[94]

يَقْدِرُ en-Nahl 16/76'da olmasına rağmen 77'de gösterilmiştir.[95]

لَبِثَ Hûd 11/69'da yer almasına rağmen 72'de gösterilmiştir.[96]

فَأَنْبَتْنَا en-Neml 27/60'ta geçmesine rağmen 61'de gösterilmiştir.[97]

مَنْثُورًا el-Furkān 25/23'te geçmesine rağmen 25'te gösterilmiştir.[98]

نَصْرٌ el-Ankebût 29/10'da geçmesine rağmen 9'da gösterilmiştir.[99]

يَسْتَنْكِفَ en-Nisâ 4/172'de geçmesine rağmen 170'de gösterilmiştir.[100]

وَوَجَدُوا el-Kehf 18/49'da geçmesine rağmen 47'de gösterilmiştir.[101]

هَدًّا Meryem 19/90'da geçmesine rağmen 92'de gösterilmiştir.[102]

Ele aldığımız bu örneklerde görüldüğü üzere Flügel'in âyetlere verdiği numaralar ile Kastamonî'nin kendisine nispet ettiği eserinde âyetlere verdiği numaralar birebir aynıdır. Bu ayniyet sadece seçilen örneklerle sınırlı olmayıp her iki eserde yer alan bütün âyet numaraları için geçerlidir.

Öte yandan Kastamonî, Flügel'in yaptığı gibi *Misbâh*'ta kelime köklerini tespitinde de bazı hatalar yapmıştır. Yaklaşık otuz dokuz Kur'an kelimesinin kökünü tespit hususunda müellifin yaptığı söz konusu hatalar, Kur'an'ın kelime fihristini çıkarabilecek seviyedeki bir Osmanlı âliminin yapabileceği türden

---

90 Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân*, 169.
91 Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân*, 173.
92 Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân*, 198.
93 Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân*, 220.
94 Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân*, 220.
95 Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân*, 218.
96 Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân*, 250.
97 Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân*, 277.
98 Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân*, 278.
99 Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân*, 284.
100 Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân*, 291.
101 Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân*, 294.
102 Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân*, 308.

değildir doğrusu. Kastamonî'nin fihristinde tespit ettiğimiz söz konusu hatalar aşağıda verilmiştir.

Resmî Mushaf	Kastamonî Mushafı	Hata nedeni	Doğrusu
وَأَبَارِيقَ-el-Vâkıa 56/18.[103]	18	إبريق	ب ر ق
فَأَثَرْنَ-el-Âdiyât 100/4.[104]	4	ا ث ر	ث و ر
أَدُّوا-ed-Duhân 44/18.[105]	17	ا د د	ا د ى
إِسْتَبْرَقٍ-el-Kehf 18/31.[106]	30	ا س ت ب ر ق	ب ر ق
مُؤْصَدَةٌ-el-Beled 90/20.[107]	20	أ ص د	وص د
فَاسْتَبَقُوا-Yâsîn 36/66.[108]	66	ب ق ى	س ب ق
الْأَتْقَى-el-Leyl 92/17.[109]	17	ت ق ى	و ق ى
أَتْقَاكُمْ-el-Hucurât 49/13.[110]	13	ت ق ى	و ق ى
كَالْجَوَابِ-Sebe' 34/13.[111]	12	ج وب	ج ب ى
تَحَرَّوْا-el-Cin 72/14.[112]	14	ح ر ر	ح ر ى
وَحُلُّوا-el-İnsan 76/21.[113]	21	ح ل ل	ح ل ى
فَخَلُّوا-et-Tevbe 9/5.[114]	5	خ ل ل	خ ل و
الْمَخَاضُ-Meryem 17/23.[115]	23	خ و ض	م خ ض

103 Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân*, 6.
104 Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân*, 10.
105 Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân*, 15.
106 Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân*, 19.
107 Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân*, 19.
108 Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân*, 60.
109 Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân*, 68.
110 Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân*, 68.
111 Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân*, 79.
112 Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân*, 83.
113 Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân*, 90.
114 Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân*, 99.
115 Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân*, 102.

وَادَّكَرَ-Yûsuf 12/45.[116]	45	د ك ر	ذ ك ر
مُدَّكِرٍ-el-Kamer 54/15.[117]	15	د ك ر	ذ ك ر
مَرْضَى-el-Müzemmil 73/20.[118]	20	ر ض ى	م ر ض
الْمَرْضَى-et-Tevbe 9/91.[119]	92	ر ض ى	م ر ض
زَالَتْ-el-Enbiyâ 21/15.[120]	15	زول	ز ى ل
لَيُزْلِقُونَكَ-el-Kalem 68/51.[121]	51	ز ل ف	ز ل ق
زَلَقًا-el-Kehf 18/40.[122]	38	ز ل ف	ز ل ق
سَاقٍ-el-Kalem 68/42.[123]	41	س ق ى	س ق و
سَائِبَةٍ-el-Mâide 5/103.[124]	102	س و ب	س ى ب
طَائِفٌ-el-A'râf 7/201.[125]	200	ط ى ف	ط و ف
وَلَا عَادٍ-el-Bakara 2/173.[126]	168	ع و د	ع د و
عِيدًا-el-Mâide 5/114.[127]	114	ع ى د	ع و د
وَأَعَانَهُ-el-Furkān 25/4.[128]	5	ع ى ن	ع و ن
فَأَعِينُونِي-el-Kehf 18/95.[129]	94	ع ى ن	ع و ن
وَقَرْنَ-el-Ahzâb 33/33.[130]	38	ق ر ن	ق ر ر

116 Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân,* 108.
117 Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân,* 108.
118 Kastamonî, Misbâhu'l-ihvân, 129.
119 Kastamonî, Misbâhu'l-ihvân, 129.
120 Kastamonî, Misbâhu'l-ihvân, 135.
121 Kastamonî, Misbâhu'l-ihvân, 134.
122 Kastamonî, Misbâhu'l-ihvân, 134.
123 Kastamonî, Misbâhu'l-ihvân, 143.
124 Kastamonî, Misbâhu'l-ihvân, 149.
125 Kastamonî, Misbâhu'l-ihvân, 174.
126 Kastamonî, Misbâhu'l-ihvân, 197.
127 Kastamonî, Misbâhu'l-ihvân, 198.
128 Kastamonî, Misbâhu'l-ihvân, 198.
129 Kastamonî, Misbâhu'l-ihvân, 198.
130 Kastamonî, Misbâhu'l-ihvân, 220.

قَائِلُونَ-el-A'râf 7/4. [131]	3	ق و ل	ق ى ل
مَقِيلًا-el-Furkān 25/24. [132]	26	ق و ل	ق ى ل
إِلْحَافًا-el-Bakara 2/273. [133]	274	ل ح ق	ل ح ف
مَهْلِكَ-en-Neml 27/49. [134]	50	م ه ل	ه ل ك
نَفْقَهُ-Hûd 11/91. [135]	93	ن ف ق	ف ق ه
هُدْنَا-el-Â'râf 7/156. [136]	155	ه د ى	ه و د
وَأَهْلَكَ-Hûd 11/40. [137]	40, 28	ه ل ك	أ ه ل
يَلِتْكُمْ-el-Hucurât 49/14.[138]	14	و ل ت	ل ى ت
يَحْمُومٍ-el-Vâkıa 56/43. [139]	42	يَحْمُومٍ	ح م م
الْأَيْدِ-Sâd 38/17. [140]	16	ى د	ا ى د
بِأَيْدٍ-ez-Zâriyât 51/47. [141]	47	ى د	ا ى د

Yine burada da Kastamonî'nin fihristinde yaptığı kelime hataları ile Flügel'in yaptığı kelime hatalarının birebir aynı olduğunu görüyoruz.

Flügel'in fihristini değerlendirirken kelimelerin köklerini tespit noktasında düştüğü hataların, âyetlerin manalarını nasıl değiştirdiğine temas etmiş ve bunu da A'râf 156 ve Bakara 173. âyetler üzerinde göstermiştik. Flügel'in yaptığı hataları Kastamonî de aynen tekrarladığı için, ilgili örnekler üzerinde durmayacağız. Fakat ne yazık ki, mevzu bahis hatalar sonuçları itibariyle oldukça vahimdir.

---

131 Kastamonî, Misbâhu'l-ihvân, 229.
132 Kastamonî, Misbâhu'l-ihvân, 229.
133 Kastamonî, Misbâhu'l-ihvân, 251.
134 Kastamonî, Misbâhu'l-ihvân, 274.
135 Kastamonî, Misbâhu'l-ihvân, 289.
136 Kastamonî, Misbâhu'l-ihvân, 309.
137 Kastamonî, Misbâhu'l-ihvân, 311.
138 Kastamonî, Misbâhu'l-ihvân, 304.
139 Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân,* 316.
140 Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân,* 316.
141 Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân,* 316.

Misbâh'ta yer alan bir diğer hata türü de kelimeler harf sırasına göre sıralanmasına rağmen bazı yerlerde buna dikkat edilmemiş olmasıdır. Örneğin dizilişe uygun bir şekilde رخى kelimesinden sonra ردّ kelimesini getirmişken,[142] bir başka yerde مسد kelimesini مسخ dan önce getirmiştir.[143] Bir başka yerde Kastamonî, مسك kelimesini مسّ kelimesinden sonra getirmesi gerekirken önce getirmiş,[144] مسح kelimesini de مسّ kelimesinden önce getirmesi gerekirken bunun tam tersini yapmıştır.[145] Gördüğümüz gibi şaşırtıcı bir şekilde Flügel'in, kelimelerin dizilişi ile ilgili yaptığı bu yanlışların aynısını Kastamonî de yapmıştır.

3. *CONCORDANTICAE CORANI ARABICAE* ve *MİSBÂHU'L-İHVÂN*'IN KARŞILAŞTIRILMASI

Yazarlarının birisi müsteşrik, diğeri de bir Osmanlı âlimi olan iki eser de daha çok araştırma amaçlı olarak Kur'ân kelimelerinin hangi sûre ve âyetlerde ne şekilde geçtiğinin kolayca bulunabilmesi için hazırlanmış bir fihrist özelliği taşımaktadır.

Hem şekil hem içerik yönüyle karşılaştırdığımız her iki eser birbirlerinden sadece üç yönde farklıdırlar. Bunlardan *birincisi* yazarları, *ikincisi* و maddesinin yeri ile ilgilidir. Flügel, ilgili maddeyi ى maddesinden önce getirmişken,[146] Kastamonî ise و maddesini ن maddesinden sonra ve ه maddesinden önce getirmiştir.[147] *Üçüncüsü* de Flügel'in, eserinin her sayfasını beş sütuna, Kastamonî'nin ise dört sütuna ayırmış olmasıdır.

Bu farklar haricinde Flügel'in *Concordanticae Corani Arabicae*'si ile Kastamonî'nin *Misbâhu'l-ihvân*'ı her bakımdan birbirleriyle aynıdır. Her iki eserin doğrularının birbirleriyle örtüşmesi noktasında herhangi bir sıkıntı görmüyoruz. Fakat yanlışlar noktasında da birbirleriyle örtüşmesi oldukça ilginç gözükmektedir. Mevzuyu birkaç örnekle açıklamak istiyoruz.

---

142 Flügel, *Concordanticae,* 79.
143 Flügel, *Concordanticae,* 181.
144 Flügel, *Concordanticae,* 181.
145 Flügel, *Concordanticae,* 181.
146 Flügel, *Concordanticae,* 208-216.
147 Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân,* 294-306.

Arapçaya biraz aşinalığı olan bir kişi, Kur'an'da Hûd 40 ve Müminûn 27'de geçen أَهْلَكَ kelimenin isim tamlaması, buradaki أَهْلَ nin muzaaf, كَ nin de muzâfun ileyh olan bir muhatap zamiri olduğunu bilir. Ne yazık ki yıllarını Kur'ân ve doğu dilleri ilimlerine adamış olan Flügel kelimenin kökünün هلكfiili olduğunu zikretmiştir. Böylesi bir fahiş hatayı Osmanlı âlimlerinden Hafız olan Yahya Hilmi Kastamonî'nin de yapmış olması intihal olayını gözler önüne sermektedir.[148] Flügel ve Kastamonî'nin ilişkilendirdikleri kelime doğrultusunda Hûd 40. âyet: "Nihâyet emrimiz gelip de tandır kaynayınca dedik ki: "Her şeyden ikişer çifti gemiye yükle ve aleyhlerinde hüküm verdiklerimiz ve iman edenler hâriç olmak üzere *helak etti.* Zaten onunla beraber iman edenler pek azdı."[149] ve Müminûn 27. âyet: "Gözetimimizde vahiyle gemiyi yap diye vahyettik. Nihâyet emrimiz gelip de tandır kaynayınca dedik ki: "Her şeyden ikişer çifti gemiye yükle ve aleyhlerinde hüküm verdiklerimiz ve iman edenler hâriç olmak üzere *helak etti.* Zalimler konusunda benden istekte bulunma, muhakkak onlar boğulacaklardır."[150] şeklinde bir mana kazanmaktadır.

Haddizatında Hûd 40. âyet: "Nihâyet emrimiz gelip de tandır kaynayınca dedik ki "Her şeyden ikişer çifti ve aleyhlerinde hüküm verdiklerimiz hâriç olmak üzere *ehlini* ve inananları gemiye yükle!" Zaten onunla beraber iman eden pek azdı." ve Müminûn 27. âyet de: "Biz de ona "gözlerimizin önünde ve vahyimizle gemiyi yap" diye vahyettik. Bizim buyruğumuz gelip de tandır kaynayınca her cinsten iki çift ve *ehlini* de gemiye al. Yalnız onlar içinde aleyhlerine söz geçmiş olanları bırak. O zulmedenler hakkında bana istekte bulunma; onlar, mutlaka boğulacaklardır!" şeklinde bir manaya sahiptir.

Tevbe 91. ve Müzemmil 20. âyetlerde geçen, "hastalık" anlamına gelen ve م ر ض kökünden müştak مَرْضَى kelimesini, "razı olmak" anlamına gelen ر ض ى kökünden türediğini beyan etmek her iki müellifin yaptığı fahiş hatalardan bir diğeridir.[151] Her iki müellifin ilişkilendirdikleri kelime çerçevesinde Tevbe 91. âyet: "Zayıflara, *razı olunmuşlara,* harcayacak bir şeyi olmayanlara, Allah ve Elçisi için

---

148 Flügel, *Concordanticae,* 205; Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân,* 311.

149 " حَتَّى إِذَا جَاء أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلاَّ مَن سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلاَّ قَلِيلٌ"

150 " فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنِ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا فَإِذَا جَاء أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ فَاسْلُكْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ مِنْهُمْ وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُم مُّغْرَقُونَ"

151 Flügel, *Concordanticae,* 83; Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân,* 129.

öğüt verdikleri takdirde bir günah yoktur. İyilik edenlerin aleyhine bir yol yoktur. Allah, gafûrdur, rahîmdir."[152] ve Müzemmil 20. âyet: "Rabbin senin gecenin üçte ikisinden daha azında, yarısında ve üçte birinde kalktığını; Seninle beraber bulunanlardan bir topluluğun da böyle yaptığını biliyor. Geceyi ve gündüzü takdir eden Allah, sizin onu sayamayacağınızı bildiği için sizi affetti. Artık Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun. Allah, içinizden *razı olunmuşlar,* yeryüzünde gezip Allah'ın lutfunu arayan başka kimseler ve Allah yolunda savaşan daha başka insanlar bulunacağını bilmiştir."[153] şeklinde bir anlam kazanmaktadır.

Oysa Tevbe 91. Âyetin anlamı: "Zayıflara, *hastalara,* harcayacak bir şeyi olmayanlara, Allah ve Elçisi için öğüt verdikleri takdirde bir günah yoktur. İyilik edenlerin aleyhine bir yol yoktur. Allah, gafûrdur, rahîmdir." ve Müzemmil 20. Âyetin anlamı da: "Rabbin senin gecenin üçte ikisinden daha azında, yarısında ve üçte birinde kalktığını; Seninle beraber bulunanlardan bir topluluğun da böyle yaptığını biliyor. Geceyi ve gündüzü takdir eden Allah, sizin onu sayamayacağınızı bildiği için sizi affetti. Artık Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun. Allah, içinizden *hastalar,* yeryüzünde gezip Allah'ın lutfunu arayan başka kimseler ve Allah yolunda savaşan daha başka insanlar bulunacağını bilmiştir." şeklinde bir anlam ihtiva etmektedir.

Yine Hûd 91de "anlamak" manasında kullanılan ve ف ق ه kökünden gelen نَفْقَهُ-kelimesinin her iki müellif tarafından "nifak yapmak" anlamında kullanılan ن ف ق kökünden geldiğinin beyan edilmesi büyük bir hezeyandır.[154] Her iki müellifin ilişkilendirdikleri kelime doğrultusunda âyet: "Dediler ki: "Ey Şu'ayb, senin söylediklerinin çoğu *ikiyüzlülük yapmadı,* biz seni içimizde zayıf görüyoruz. Kabilen olmasaydı seni mutlaka taşlardık! Senin bizim yanımızda hiçbir değerin yoktur!""[155] tarzında bir manaya bürünmektedir. Hâlbuki âyet: "Dediler ki: "Ey Şu'ayb,

---

152 "لَّيْسَ عَلَى الضُّعَفَاء وَلاَ عَلَى الْمَرْضَى وَلاَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُواْ لِلّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ وَاللّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ"

153 "إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَى مِن ثُلُثَيِ اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِّنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنكُم مَّرْضَى وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ"

154 Flügel, *Concordanticae,* 198; Kastamonî, *Misbâhu'l-ihvân,* 289.

155 "قَالُواْ يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَاكَ فِينَا ضَعِيفًا وَلَوْلاَ رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَمَا أَنتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ"

senin söylediklerinin çoğunu *anlamıyoruz,* biz seni içimizde zayıf görüyoruz. Kabilen olmasaydı seni mutlaka taşlardık! Senin bizim yanımızda hiçbir değerin yoktur!" şeklindedir.

Flügel'in eserini incelerken onun otuz dokuz yerde bu türden hataları yaptığını söylemiş ve bunları bir liste halinde vermiştik. Ne var ki *Misbâh*'ı incelerken Flügel'in yaptığı otuz dokuz hatanın hepsinin Kastamonî tarafından da yapılmış olduğuna şahit olduk. Gerçekten de bu bir rastlantı olabilir mi?

Öte yandan her iki müellifin verdikleri tüm âyet numaralarının birbirleriyle örtüşmesi de bir rastlantıyla izah edilemeyecek bir durumdur. Flügel, 1834 yılında neşrettiği ve âyetlerini bizzat kendisinin numara verdiği mushaftan istifade ederek fihristinin âyet numaralarını vermiştir. Kastamonî de âyetlerine bizzat kendisinin numara verdiği yanındaki mushaftan istifade ederek fihristinin âyet numaralarını vermiş olduğunu zikretmektedir. Flügel ile Kastamonî'nin fihristlerinin âyet numaraları arasında da hiçbir fark yoktur. Bu benzerlik, her iki müellifin istifade ettikleri mushafların da aynı olduğuna işaret etmektedir. Gerçekten de Kastamonî'nin kendi yanında bulunduğu ve rakamlandırdığı bu mushafın, İslam âleminde yüzyıllardır kullanılan resmi mushaftan farklı olması ne ile izah edilebilir? Veya Kastamonî, neden âyet numaraları resmi mushafla örtüşmeyen bir mushaf ile Kur'ân fihristi gibi ciddi bir çalışmaya girişmiş olsun? Bu tür soruları çoğaltmak mümkündür. Flügel'in eserini incelerken rastgele seçtiğimiz kelimelerin geçtiği âyet numaralarının resmi mushaftan farklı olduğunu gördük. Aynı kelimelerin âyet numaralarını *Misbâh* ile karşılaştırdığımızda şaşırtıcı bir şekilde birbirlerinin aynı olduğuna şahit olduk ki bu durumun bir tesadüf olarak izah edilmesi söz konusu olamaz.

Söz konusu benzerliklere ilaveten, son tahlilde Flügel'in bazen kelimelerin dizilişinde yaptığı bariz hataların, Kastamonî tarafından da tekrarlanmış olması gerçeği, onun *"şu eser-i nacizem"* ifadesiyle kendisine nispet ettiği *Misbâhu'l-ihvan* adlı Kur'an fihristinin, Flügel'in *Concordanticae Corani Arabicae* isimli fihristinin ta kendisi olduğunu göstermektedir.

Devamlılık ve *kaynaklara dayanmak* ilmî çalışmalarda gözetilmesi gereken iki önemli husustur. Bunların gerçekleşmesi için bütün ilmî çalışmaların önceden yapılan faaliyetlerle temellendirilmesi gerekir. Herhangi bir sebepten dolayı bu gerçekleşmez ise çalışmalar bilimselliğini ve dolayısıyla güvenirliliği yitirir. Bunun

sonucunda bilim ahlakı ihmal ve ihlal edilmiş ve böylece çalışılan bilim alanı da sıkıntıya sokulmuş olur.

Bilimsel çalışmaların ana eksenini oluşturan *devamlılık* ve *kaynaklara dayanma* ilkelerinin gerçekleşmesine engel olan en büyük etken intihal olarak adlandırılan bilimsel aşırma olayıdır. *Bir başka müellifin, boyutları ne kadar olursa olsun düşünce, yazı ve çalışmalarını kaynak kişiye usulüne uygun olarak atıf yapmadan kişinin kendisine aitmiş gibi göstermesi, sunması, ifade etmesi veya neşretmesi* şeklinde tarif edilen intihal,[156] büyük bir etik problemdir. Bir müellifin emek vererek meydana getirdiği çalışmayı, ona hiç atıfta bulmadan olduğu gibi aktarma faaliyeti ise intihalin en ileri aşamasını oluşturmaktadır. Öyle anlaşılmaktadır ki Kastamonî de böyle bir yanlışın içine düşmüş ve Flügel'in söz konusu eserini olduğu gibi intihal yapmıştır.

Araştırmalarımızın bizi getirdiği noktada Kastamonî'nin bir eser telif etmediğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Ne var ki o, mukaddimesinde söz konusu eseri kendisine nispet etmekle ilim camiasını yanıltmış ve böylece bilimsel çalışmalardaki etik kurallarını ihlal etmiştir.

Öte yandan Flügel'in eserini olduğu gibi kendi eseri olarak lanse eden Kastamonî, eseri sayesinde onun yaptığı yanlışların İslam ilim dünyasına mal olmasına yardımcı olmakla kalmamış aynı zamanda onun Arapça konusundaki yetersizliğine sahip olmuştur.

SONUÇ

Müsteşriklerin, Kur’an üzerine kayda değer çalışmalar vücuda getirmiş oldukları muhakkaktır. Bu çalışmalarını da art niyetli olanlar hariç, çalışma yaparken işlerini kolaylaştırma amacıyla yapmışlardır. Ne maksatla yapmış olurlarsa olsunlar, onların eserlerine kayıtsız kalınamaz. Çünkü nihâyetinde yaptıkları araştırmalar istisnaları olmakla birlikte özellikle art niyet olanların Müslüman ilim adamları tarafından incelenmesi, denetlenmesi ve yanlış olan hususların mutlaka ortaya konulması gerekir.

[156] Hülya Güven ve Serdar Gidener, *Bilimsel Düşünce ve Araştırmada Etik* (İzmir: Dokuz Eylül Yay., 2003), 24.

İlim geleneğimizde bir eserin hangi maksatlara binaen vücuda getirileceği İslam âlimleri tarafından tespit edilmiş ve yedi ölçüt belirlenmiştir. Buna göre oluşturulacak eserin ya benzeri olmayan bir hususu ortaya koyması ya noksan bırakılmış bir mevzuyu tamamlaması ya kapalı olan bir konuya açıklık getirmesi ya oldukça uzun olan bir meseleyi içeriğini bozmadan ihtisar etmesi ya dağınık halde olan konuyu sistemli bir şekilde bir araya getirmesi ya karışık olan meseleyi düzenli bir şekilde anlaşılır hale getirmesi veyahut da bir müellifin yaptığı hataları düzeltmesi için kaleme alınmış olması gerekir.[157]

Kastamonî'nin yaptığı bu çalışmanın kendisinin olmadığını gördük. Tespitlerimiz bizlerde, birbirlerine benzer gibi duran eserleri ele alırken mutlaka onları yanlış ve doğrularıyla karşılaştırarak okumamız gerektiği kanaatini uyandırdı. Bu yapıldığı takdirde, eserlerin orijinalliği, birbirleriyle münasebetleri, ayrıştıkları ve örtüştükleri yerler hem iyi görülmüş hem de sağlıklı değerlendirmeler yapılmış olur.

KAYNAKÇA

Alemizâde Feyzullah el-Hasenî. *Fethu'r-rahmân li tâlibi âyâti'l-Kur'ân.* Beyrut: el-Matbaatü'l-ehliyye, 1323.

Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri.* 3 cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.

Flügel, Gustavus Leberect. *Concordanticae Corani Arabicae*. Leipsiae, 1842.

Flügel, Gustavus Leberect. *Corani Textus Arabicus.* Leipsiae, 1934.

Güven, Hülya ve Serdar Gidener. *Bilimsel Düşünce ve Araştırmada Etik.* İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 2003.

Kastamonî, Yahya Hilmi bin Hüseyin. *Misbâhu'l-ihvân li taharri âyâti'l-Kur'ân.* İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1322.

Keskioğlu, Osman. *Nüzûlünden Günümüze Kur'ân-ı Kerîm Bilgileri.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

İbn Haldûn, Abdurrahman bin Muhammed. *Mukaddime.* çev. Halil Kendir. 2 cilt. Ankara: Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2004.

Mumammed Fuâd Abdulbakī. *Mu'cemül-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm.* Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.

Yel, Ali Murat. "Flügel, Gustav Leberect". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 13: 165-166. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

[157] İbn Haldûn, Abdurrahman bin Muhammed, *Mukaddime,* çev. Halil Kendir (Ankara: Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2004), 2:780-781.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, December 2017, 21 (3): 1591-1622

Kur'an'da Tekebbür Ehlinin Özellikleri
Characteristics of Arrogant in the Qur'ān

Ahmet Özdemir
Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Assistant Professor, Gaziosmanpaşa Univ., Faculty of Theology, Department of Qurʾanic Exegesis
Tokat, Turkey
ahmet.aozdemir@gop.edu.tr
ORCID ID https://orcid.org/0000-0002-2389-6693

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 09 Eylül/September 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 14 Kasım/November 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December
Cilt / Volume: 21 **Sayı / Issue:** 3 **Sayfa / Pages:** 1591-1622
DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.337359
Atıf/Cite as: Özdemir, Ahmet. "Kur'an'da Tekebbür Ehlinin Özellikleri-Characteristics of Arrogant in the Qur'ān". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, sy. 3 (Aralık/December 2017): 1591-1622. doi: 10.18505/cuid.337359.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Kur’an’da Tekebbür Ehlinin Özellikleri

Öz: İnsan, dünyaya imtihan olmak için gönderilmiştir. Bu imtihanda başarılı olmanın kriteri, Kur’an ve sünnete uygun bir hayat yaşayabilmektir. Bu nedenle kişinin, bu iki kaynağın rehberliğine ihtiyacı vardır. Kur’an’ın amacı insanlara rehberlik etmektir. Allah, Kur’an’da olumlu ve olumsuz insan karakteri üzerinde durmuştur. Tarihten örnekler vererek bunları insanların gözünde somut hale getirmiştir. İyilerin cennete, kötülerin ise cehenneme gideceğini haber vermek suretiyle bu konuda insanları uyarmıştır. Kötü örneklerden bir tanesi de tekebbür ehlidir. Bu makalede Kur’an’da tekebbür ehlinin özellikleri konusunu ele aldık. Bu çerçevede adı geçen kişilerin nasıl bir kişiliğe sahip olduklarını ortaya koyduk. Bunun yanında Allah’a karşı sergilemiş oldukları tavırları inceledik. İnkârcı ve isyankâr bir kişiliğe sahip olduklarını gördük. Aynı zamanda gönderilen bütün peygamberlere ve onların getirdikleri vahiylere düşmanlık ettiklerini müşahede ettik. Ayrıca kendileri gibi olmayan diğer insanlara karşı duruşlarını ele aldık. Toplumdaki zayıf insanları küçük gördüklerini tespit ettik. Onlar, sahip oldukları varlıklarını kimseyle paylaşmak istememişlerdir. Bu davranışlarının sonucu olarak ahirette karşılaşacakları muameleyi gözler önüne serdik.

Anahtar Kelimeler: Kur’an, Kulluk, Ahlak, Tekebbür, Kibir.

Characteristics of Arrogant in the Qur’ān

Abstract: Human has been sent to the world for exam. The criterion for success in this exam can live according to the Qur’ān and the Sunnah. Therefore, people are in need of guidance of these two resources. The purpose of the Qur’ān is to guide people. God emphasizes the positive and negative human character in the Qur’ān. By giving examples from the past, they have made them concrete in the eyes of people. He warns people in this subject by letting them know that the good will go to heaven and the evil will go to hell. One of the bad examples is arrogant. In this article, we have dealt the characteristics subject of arrogant in the Qur’ān. In this context, we have demonstrated how they have a personality of the person. In addition, the attitude they have displayed against God we have examined. We saw that they have an unbeliever and rebellious personality. At the same time, we saw they were hostile to all the prophets who were sent and the revelation they brought. We also discussed their position against other people who are not like themselves. We've found that they see weak people in society as small. They do

not want to share the instruments they have. As a result of these behaviours, we have shown the treatment that they will face in the hereafter.

Keywords: Qur'ān, Worship, Ethic, Arrogance, Grandiosity.

SUMMARY

In the Qur'ān, we see the positive and negative aspects of human characteristics. God explains which features these people possess. By giving examples from the past, he has made these things tangible in the eyes of people. In the Qur'ān, those who have positive characters are praised, while those who have negative characters are dismissed.

The arrogance, one of the negative characters, is explained in the Qur'ān. These are mostly prominent people in the society. These people exploit the other people at the same time. Every prophet struggled with these people. These people resisted with all their might in order that the prophets would not succeed. Their hostility to the prophets has reached unimaginable proportions. Every prophet has struggled with one or more arrogant in his own time. A Pharaoh against whom prophet Moses struggled is one of them. Another example is Nimrod who does not know the limits of his hostility against prophet Abraham and throws him to the fire. Abū Jahl and Abū Lahab who tortured prophet Muhammad and his companions, are other examples.

In the Qur'ān, we see that some of the characteristics of the arrogant are explained. It is possible to handle the characteristics of these people in two categories. The first one of these is that they do not accept a superior being above themselves. In this context, it is seen that they deny the existence of God. Moreover, it is obvious that they have many things in see equal with him. Therefore, they have a rebellious attitude toward God. The second is their attitude towards other people. Especially, they show arrogant behaviour against weak people in society. They think that they are in a privileged position from others. Therefore, they look down on others, and they hold in disrespect.

It is known that they have a negative attitude in connection with the belief of God. They have a lack of disbelief not only God but also against his teachings. For example, they do not believe in the Afterlife which will come after this world. As a result of this, they do not accept the prophets he sent us. Whereas, he trusts

the prophets before their prophecies. The reason of their hostility to them is that they are sent by God. Because the laws brought by the prophets removed the inequality from society. It intended to provide the justice among people. When they accept this invitation, they will not have any difference from other people.

As long as they do not accept the prophets, it is not expected to accept the Qur'ānic verses they bring. Of course, it is not possible to worship a God they do not accept. At the same time, they accept other gods apart from God. There is a worldly benefit in accepting other deities. This consolidates their authorities on the weak part of the society. That is to prevent them from using a spiritual force to rebel against them. Because they will not be willing to share their possibilities with them. It is clearly given in the Qur'ān that *shirk* is an unforgivable sin. With evidences, it is explained why God cannot have a partner. But they will not accept any evidence that is offered to them. The only criterion for them is their own thinking.

It is mentioned in the Qur'ān that arrogant has also a negative attitude towards the weak part of the society. While presenting this attitude, they act together with the elders of the community who are in the same position as themselves. They make friendship with those who have the same position as themselves. They cannot stand being in the same environment with other people. So, they create a great power. By behaving in this way, they show more oppressive attitude towards the weak part of the society. As a result, they act together against each power. As a result, there is a degree of difference between them and the weak part of the society. They try to make sovereign the caste system dominant in society.

They see themselves as privileged from other people who are not wealthy. They do not let other people benefit from the possibilities they have. They do not have the thought of doing a favour. Moreover, they make efforts to prevent others from doing a favour to others. That is, they do not let the formation of a society in which co-operation is dominant. They prevent the favours that are wanted to be done. From time to time, it can be seen that they do a little favour. They do not stay back from showing off the small favours they have done to get something in the World.

These people who have a negative personality, cannot accept any suggestions and advice that can be made to them. For this reason, they do not want to

take orders from any authority. They just know this world as a life. Therefore, they have made all their investments for this World. They live a life without caring about other people. A life like this will not be accepted by the God. For this reason, they are not loved by God. It cannot be said that they are loved by other people as well too much.

It is certain that the result of their behaviours will be negative. In the Afterlife, they will regret what they have done in the world. But these regrets will not benefit them. In the Afterlife, their possibilities when they have in the world will not also benefit them. Whereas, they thought that the opportunities they had in the world would save them in the Afterlife. Because they believed that they would do whatever they want in the Afterlife like they did in the world. They made a fun of the prophets by asking when you would bring us punishment. They are going to suffer a hurt punishment there. This punishment that they will be exposed to will be infinite. Those who seem friendly to them in this world will leave themselves alone in the Afterlife.

In this article, we have dealt with the characteristics of the arrogant in the Qur'ān. We have focused on their character constructions. We searched the reasons behind their behaviours. We gave enough information about them. In order to make it clearer, we give examples from our daily life to make it more understandable. We have emphasized how having an arrogant structure will isolate the person both in this world and in the Hereafter.

GİRİŞ

Tüm iyi ve kötü eğilimler, insanın yaratılışında potansiyel olarak mevcuttur.[1] Bu huylar, İslam ahlakçıları tarafından fıtrî/tabii ahlak diye isimlendirilir.[2] Kur'an'da olumlu ve olumsuz karaktere sahip insan tiplerinden ayrıntılı bir şekilde

---

1 eş-Şems 91/8.

2 Kadir Polater, "Kur'an Açısından Kibir Sorunu ve Sonuçları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, sy. 1 (Haziran 2013) 72. Örneğin Gazali ahlakı tarif ederken şu ifadeleri kullanır: "Ahlak, nefse yerleşmiş olan ve herhangi bir zorlamaya gerek kalmadan oradan kolayca çıkabilen haslettir." Bk. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*. trc. Ali Arslan (İstanbul: Merve Yayın-Dağıtım, ts.), 3: 121.

bahsedildiğini görmekteyiz.[3] Bu tiplemeyi belirleyen en önemli faktör inançtır. Allah inancı sağlam olan insanlar, olumlu bir kişiliğe sahip olmakta ve yaratıcısına karşı kulluk görevini eksiksiz bir şekilde yerine getirmeye gayret göstermektedir. Ama bu inancı sağlam olmayan ya da top yekûn Allah'a karşı bir duruş ortaya koyan insanlar ise bütün tavır ve davranışlarında hem yaratıcısına hem de diğer insanlara karşı hep olumsuz bir yapı içerisine girmekte ve toplumda istenmeyen kişi/kişiler haline gelmektedirler.

Kur'an'da yer alan olumsuz karaktere sahip örneklemelerden bir tanesi, toplumun önde gelen ve o toplumdaki insanları sömüren, kendilerini üst seviyede bir insan olarak addeden kişilerdir.[4] Bu karaktere sahip insanlar, sadece diğer insanlardan üstün olduklarını iddia etmekle kalmamış, Allah tarafından gönderilen peygamberlere karşı bile üstünlük taslamış, daha da ötesi o peygamberi gönderen yüce yaratıcıya kafa tutmaktan, O'nun gönderdiklerini yok saymaktan geri durmamışlardır.[5]

Kibir kavramını ele alan birçok çalışma yer almakla birlikte onların kişilik özelliklerinin neler olduğu ile ilgili özel bir çalışmanın yapılmamış olması bu anlamda bir eksiklik olarak gözükmektedir. Çünkü kibir, birçok olumsuz davranışın arkasında yatan itici güç konumundadır. Kibirli olmayı karakter haline getiren kişilerin tüm olumsuz davranışları elbette ki Kur'an'da yer almamaktadır. Ama genel anlamda onlarla ilgili sağlam bir veri oluşturabilecek kadar davranış özelliklerini Kur'an'da bulmak ve bunlardan yola çıkarak onlar hakkında yeterli bilgiye sahip olmak mümkündür.

Kur'an'da değişik yerlerde, farklı örneklemelerden hareketle anlatılan tekebbür ehlini bir bütün halinde ve onlar hakkında genel kanaat oluşturacak şekilde bu makalemizde bir çalışma ortaya koymayı amaçladık. Konumuz bu çerçevede ele alınıp, elde edilen bilgilerden sonra kendi kanaatimizi de ortaya koyup elde edilen sonuçlarla birlikte bir bütün halinde okuyucunun hizmetine sunulacaktır.

1. KİBRİN KAVRAMSAL TAHLİLİ VE PSİKOLOJİK YÖNÜ

1.1. Kibrin Kavramsal Tahlili

---

3 Bk. el-Bakara 2/3-16; en-Nisâ 4/142; el-A'râf 7/176; el- İsrâ 17/67; el-Fecr 89/15-16.

4 el-A'râf 7/75-76.

5 el-A'râf /77-78.

İnsanların, başkalarına karşı üstünlük taslamalarını, onları küçük görmelerini ifade eden bazı kavramların Kur'an'da yer aldığını görmekteyiz. Bunlardan bir tanesi *kibir* ve onun türevleridir. Bir diğeri *fahr* kavramıdır. Üçüncü bir kavram daha vardır ki kişinin başkalarına muhtaç olmadığını düşünmesi anlamında kullanılan *istiğnâ* kavramıdır. Bu da dolaylı olarak kişinin kendini diğer insanlardan daha üstün görmesini ifade etmektedir. Şimdi bu kavramları tek tek ele alalım.

1.2. Kibir-Tekebbür-İstikbâr Kavramlarının Tahlili

Kuran'da, insanın başkalarına karşı büyüklük taslamasını ifade eden bazı kavramlar vardır. O kavramlardan bir tanesi kibir ve onun türevleridir. Bu nedenle, *kibir* (كبر), *tekebbür* (تكبر) ve *istikbâr* (استكبار) kelimelerinin kavramsal tahlillerini yapmak konuya giriş bağlamında yerinde olacaktır. Kibir kelimesi, (كَبُرَ - يَكْبُرُ) fiil kökünden türemiş olup, "büyüklenmek,[6] hakkı reddetmek"[7] anlamlarına gelmektedir.

Kur'an'da farklı türevleriyle yer alan "tekebbür" kavramına "büyüklük taslamak, kendisini başkalarından daha faziletli görmek, diğer insanlarda olmayan şeylere hak sahibi olduğunu düşünmek" anlamları da verilmiştir.[8] Aynı kökten türeyen istikbâr kelimesi ise, "inat ederek, kibirlenerek hakkı kabule yanaşmamak" demektir.[9] Bu kelimeye iki türlü mana daha verilmiştir. Bunlardan birincisi: İnsanın büyümek için çeşitli yollar araması, büyük olmayı istemesidir. Bu gerekli yerde ve zamanda olursa övülen bir davranıştır. İkincisi ise: Kişinin kendisinde olmayan bir şeyi varmış gibi göstermedir. Yerilen ve doğru bir davranış olarak görülmeyen kısım burasıdır.[10]

Bu kavramların Kur'an'da yer alış miktarlarına baktığımızda kibir kavramının isim ve fiil halinde üç defa, tekebbür kavramının altı defa, istikbâr kavramının ise altmış bir defa geçtiğini görmekteyiz. Kibir kelimesinin el-Mümin suresi 56. âyette terim anlamında kullanıldığını görmekteyiz. Bu âyette kibir ehlinin, Kur'an âyetlerini kabul etmemelerinin gerekçesi olarak kibirlenmeleri gösterilmektedir.

---

6 İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luğa. Sıhâhu'l-luğa, es-Sıhâh fi'l-luğa* (Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melayin, 4. baskı, 1407/1987), 2: 801-802.

7 Cemalüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Daru Sadr, 3.baskı, 1414), 5: 129.

8 Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (byy: Daru'l-Hidaye, ts.), 14: 8.

9 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5: 126.

10 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât* (Beyrut: Daru'l-Marife, 2005/1426), 424.

Onların, âyetleri reddederken, herhangi bir delile dayanmadıkları da orada izah edilen hususlardandır.

Yine Kur'an'da Allah, kendisi için el-Mütekebbir isim-sıfatını da kullanmaktadır.[11] Bu âyette Allah, büyüklüğün yalnızca kendisine has bir özellik olması gerektiğini, çünkü insanlara yapmış olduğu iyiliklerin çok fazla olması hasebiyle bunu yalnızca kendisinin hak ettiğini dile getirmiştir.[12] Diğer insanların yapmış oldukları iyilikler ise, mülkün hakiki sahibi olmamaları ve yaptıkları iyiliklerin sınırlı olması nedeniyle onları bu isim-sıfatı hak edecek duruma getirmeyecektir.

1.3. Fahr Kavramının Tahlili

Bu konuyla ilgili olarak kullanılan bir diğer kavram fahr ve onun türevleridir. *Fahr* (فخر) kavramı, "özellikleriyle övünmek, büyüklük, kibir ve onur iddiasında bulunmak[13], mal, makam gibi insanın dışında olan şeylerle övünmek"[14] anlamına gelmektedir.

Bu kelimenin farklı kalıplarının Kur'an'da kullanıldığını görmekteyiz.[15] Bu kelime mübalağalı olarak kullanıldığında رجل **فَخُورٌ** örneğinde olduğu gibi "çok övünen" anlamına gelmektedir. Çömleğe de فَخَّارٌ ismi verilmiştir. Bu şekilde isimlendirilmesi çıkardığı sesten dolayı olsa gerektir. Muhtemelen çok övünen kişi şeklinde tasavvur edilmiştir.[16]

1.4. İstiğnâ Kavramının Tahlili

Ele alacağımız bir diğer kavram ise istiğnâ olacaktır. *İstiğnâ* (استغني) kavramı, "başka birine ihtiyacı olmamak (bu anlamda sadece Allah için kullanılır), başkalarına ihtiyacının az olması[17], kendisinin dışındaki her şeyin O'na muhtaç olması[18]" anlamlarında kullanıldığını görmekteyiz.

Kur'an'da Allah'ın başkalarına muhtaç olmadığını ifade eden, bu kelimenin farklı türevlerinin kullanıldığı âyetlerin yer aldığını görmekteyiz.[19] Bu âyetlerde

---

[11] el-Haşr 59/23.
[12] İsfahânî, *el-Müfredât,* 424.
[13] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5: 48-49.
[14] İsfahânî, *el-Müfredât*, 376.
[15] el-Hûd 11/10; el-Lokmân 31/18.
[16] İsfahânî, *el-Müfredât*, 376.
[17] İsfahânî, *el-Müfredât*, 368.
[18] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 15: 135.
[19] et-Tegâbün 64/6; el-İbrahim 14/8; el-Fâtır 35/15.

kullanıldığı şekliyle, asıl zengin olanın Allah olduğu, hiç kimseye muhtaç olmadığı, ama yaratılmış olanların kendisine muhtaç olduğu hususlarının dile getirildiğini görmekteyiz. İnsanlar, her ne kadar dünyada bazı imkanlara sahip olsalar da bunlar, onların elinde sürekli kalıcı değildir. Ama Allah, her şeye istediği zamana kadar ve istediği miktarda sahip olma ve onu kullanma hakkına sahiptir. bu konuda O'na herhangi bir sınırlama getirilemez.

1.5. Kibrin Psikolojik Yönü

Kibir, insanı yalnızlaştıran, diğer insanlar nezdinde değersiz duruma getiren psikolojik bir rahatsızlıktır. Kibirli insan doyumsuzdur. Sahip olduğu şeylerle yetinmek yerine hep daha fazlasını ister. İstediği şeyi elde edemediğinde ise huzursuz olur. Kendisinin mükemmel olduğunu düşünür. Her zaman her şeyin en iyisini yaptığı kanaatindedir. Bu nedenle diğer insanların önerilerini dikkate almaz. Her zaman en doğru olanı kendisinin bildiğini varsayar.

Kibirlenen kişinin, hatasız olduğu konusunda hiç tereddüdü yoktur. Bu nedenle hatasının ortaya çıkarılması onun için bir felakettir. Her yaptığının doğru ve isabetli olduğunu düşündüğü için yaptıklarında hata olma ihtimalini tamamen göz ardı eder. İnsanların onu övmesinden büyük zevk alır. Övülmek için büyük çaba sarf eder. Asıl amacı yaptıklarının karşılığını bu dünyada almaktır. Bu nedenle davranışlarında hep riya göze çarpar. Yaratıcıyı değil insanları memnun etmeyi, daha doğrusu insanların, sözleriyle onu memnun etmesini amaç olarak belirler. Bunun sonucunda da karşılığını dünyada aldığı için ahirete bir şey kalmaz.[20]

Bu kişiler, kendilerinden daha büyük bir varlık düşünmedikleri için yaratıcıya kulluğu gururuna yediremezler. Onun huzurunda eğilmeyi, secde etmeyi kabullenemezler.[21] Başkalarının kendisine saygısızlığını ise asla hoş görmez ve bu tavrı sergileyen kişiye karşı her türlü düşmanca tavrı sergilerler.

Kibir duygusu aşırı boyutlara ulaştığı zaman kişiye ruhsal ve bedensel açıdan zarar vermeye başlar.[22] Bu durumdaki insan, ruhsal açıdan bunalımlar yaşama

---

[20] Müslim, "İmâre", 152.

[21] el-A'râf 7/36.

[22] Öznur Özdoğan, "İnsana Manevi-Psikolojik Yaklaşım". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49, sy. 2 (2008): 100.

eğilimindedir. Her şeyi abartılı görme, çok basit şeyleri dahi ciddiye alma gibi davranışlar ortaya koyar. Bedensel açıdan bazı hastalıklara yakalanma riski artar.

Kibir, toplumsal birlikteliğin zayıflamasına, birlik ve beraberliğin yok olmasına zemin hazırlayan en önemli etkenlerden bir tanesidir. Başkaları ile aynı konumda olmayı kabul edemeyen bir kişinin, müminlerin kardeş olduğu[23] ve onların her daim birbirlerine destek olması gerektiği[24] noktasında duyarlılık göstermesi beklenemez. Bu durum, İslam ümmetinin zayıflamasına, müminlerin aralarındaki kardeşlik bağının yok olmasına neden olan olumsuz bir etkendir.

2 TEKEBBÜR EHLİNİN KUR'AN'DA GEÇEN ÖZELLİKLERİ

2.1. Allah'a İbadet Etmekten Kaçınmaları

İbadet (عبادة) kavramı, a-b-d (عبد) kökünden türemekte olup "abartılı bir kullanımla, kendini küçük görme, boyun eğme, ibadet etme, hizmet etme[25], itaat etme[26], Allah'ı bir kabul etme"[27] gibi anlamlara gelmektedir.

Tekebbür ehli, kendilerinden daha üstün bir varlığı kabul edemedikleri için Allah'a ibadet etmekten uzaktırlar. Bu gerçek Kur'an'da şu şekilde anlatılmaktadır: "Allah'a ibadet edin ve ona hiçbir şeyi ortak koşmayın. Ana babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yanınızdaki arkadaşa, yolcuya, elinizin altındakilere iyilik edin. Şüphesiz, Allah kibirlenen ve övünen kimseleri sevmez" (en-Nisâ 4/36).[28] Âyetin ilk kısmında Allah'a ibadet edilmesi emredildiği halde bundan kaçınan insanların olabileceğini son kısmında görmekteyiz.

[23] el-Hucurât 49/10.

[24] Buhârî, "Edeb", 27.

[25] İsfahânî, *el-Müfredât*, 322.

[26] Cevherî, *es- Sıhâh,* 2: 503.

[27] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3: 271.

[28] وَاعْبُدُواْ اللّهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالاً فَخُورًا

Kibirli kişi, Rabbine hakkıyla ibadet edemez. Çünkü ibadet, ancak huşulu bir kalple gerçekleşir. Kalbin huşulu olması, organların da huşulu olması anlamına gelir.[29] Bu tür kişilerin Allah katında da insanlar nezdinde de bir değeri yoktur. Allah'a da şükretmezler.[30] Kendilerine bu nimetleri veren Allah'a karşı şükür görevi olarak ibadet etmeleri gerektiğini düşünmezler.

Tekebbür ehli, insanlara karşı üstünlük taslamakla yetinmez, haddini aşarak yüce yaratıcıya dahi karşı koyma ve onun emirlerini yerine getirmekten kaçınma yolunu benimser. Bu durum, böylesi bir kişiliğe sahip insanın, kendinden başkasına boyun eğmeyi gururuna yedirememesinden kaynaklanır. Kur'an'da: "Mesih de Allah'a yakın melekler de, Allah'a kul olmaktan asla çekinmezler. Kim Allah'a kulluk etmekten çekinir ve büyüklük taslarsa, bilsin ki, O, onların hepsini huzuruna toplayacaktır." (en-Nisâ 4/172)[31] buyrulmaktadır. Burada bahsi geçen kişiler, Allah'a ibadet etmeyi zül kabul eden, O'na boyun eğmeyi hazmedemeyen kibir ehlidir.[32] Oysa Allah'a karşı yapılan ibadet, kul için bir şereftir. Sadece meleklere has bir sorumluluk değildir.[33] Melekler zaten imtihana tabi tutulan varlıklar değildir. Dünyada sınavda olan varlık insandır. Ama onların büyüklük taslamaları sadece bu dünyadaki yaşamları süresincedir. Dünyadaki yaşamları sona erdiğinde ellerindeki bütün imkânları alınacak ve ahirette Rableriyle baş başa kalacaklardır. Büyüklük taslamaları ahiretteki azaptan kendilerini kurtaramayacaktır.[34] Ahirette de Allah, adaletiyle hükmedecek, hiç kimse haksızlığa maruz kalmayacaktır.[35] İyi bir kul olmaya çalışıp Allah'a boyun eğenler mükâfat, ibadetten imtina edenler ise ceza ile karşılık görecektir.

---

29 Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî* (Mısır: Mektebetü Mustafa Elbânî el-Halebî ve Evlâduhu, 1946), 5: 37.

30 Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1419), 2: 264.

31 لَّن يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْداً لِّلّهِ وَلاَ الْمَلآئِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَن يَسْتَنكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيهِ جَمِيعًا

32 Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (byy: Müessesetü'r-risale, 2000/1420), 9: 425.

33 Cemâleddîn el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1418), 3: 482.

34 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb. et-Tefsîrü'l-kebîr* (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiyyi, 3. baskı, 1420), 11: 274.

35 İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm,* 2: 427.

Başka bir âyette de yine benzer bir durumun ortaya konduğunu görmekteyiz: "İman edip salih ameller işleyenlere gelince, (Allah) onların mükâfatlarını eksiksiz ödeyecek ve lütfundan onlara daha da fazlasını verecektir. Allah'a kulluk etmekten çekinenlere ve büyüklük taslayanlara gelince; (Allah) onları elem dolu bir azaba uğratacak ve onlar kendilerine Allah'tan başka bir dost ve yardımcı da bulamayacaklardır" (en-Nisâ 4/173).[36] Bu tür kişiler, büyüklük tasladıkları için ibadet etmeye tenezzül etmezler.[37] Allah'a itaat etmekten kaçınırlar.[38] Âyette kast edilenin, peygambere itaatten kaçınmaları olduğu şeklinde yorumlar da yapılmıştır.[39] Peygambere itaat Allah'a itaat olarak kabul edildiğine göre[40] yine sonuçta bu kişiler, Allah'a ibadet etmekten imtina edenler olarak kabul edilecektir. Buna rağmen Allah, hak ettikleri halde merhametinden dolayı müminlerin mükâfatını artırdığı gibi bu kişilerin azabını artırmaz.[41] Hak ettikleri oranda cezaya çarptırır. Onlar, ahirette önce iyilerin ödülünü, sonra da kendi azaplarını göreceklerdir.[42] İyilerin nimet içerisinde olmaları elbette ki tekebbür ehlinin acılarını daha da artıracaktır.

2.2. İnsanlara İyilik Etmemeleri

Kur'anda iyilik anlamında kullanılan kavramlardan bir tanesi "*birr*" (بِر)'dir. Bu kelime, "hayırlı işleri yaymak, doğruluk, Allah'a bağlılık[43], ıslah etmek[44], itaatkâr olmak"[45] gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Bu anlamda kullanılan bir diğer kavram "ihsan" (إِحْسَان)'dır. Bu kavrama verilen anlamlara baktığımızda onun "kötülük yapmanın zıddı[46], başkalarına iyilik etmek, kişinin yaptıklarında var olan güzellik"[47] anlamlarında kullanıldığını görmekteyiz.

---

36 فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدُهُم مِّن فَضْلِهِ وَأَمَّا الَّذِينَ اسْتَنكَفُواْ وَاسْتَكْبَرُواْ فَيُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا أَلُيمًا وَلاَ يَجِدُونَ لَهُم مِّن دُونِ اللهِ وَلِيًّا وَلاَ نَصِيرًا

37 Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl,* 3: 486.

38 İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm,* 2: 428.

39 Ebû Muhammed İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1422), 2: 140.

40 Bk. en-Nisâ 4/80.

41 Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm* (Beyrut: Daru'l-Kutub el-İlmiyye, 1990), 6: 80.

42 Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb,* 11: 274.

43 İsfahânî, *el-Müfredât*, 51.

44 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4: 52.

45 Cevherî, *es- Sıhâh,* 2: 588.

46 Cevherî, *es- Sıhâh,* 5: 2099 ;İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 13; 117.

47 İsfahânî, *el-Müfredât*, 126.

Tekebbür ehli, en yakın akrabası dahi olsa, insanlara iyilik etmek istemez. İnsanların zor durumda olması, sıkıntı çekmesi, açlıktan ölmesi onu çok ilgilendirmez. Önemli olan kendisinin müreffeh bir hayat sürmesidir. Kendisine daha iyi hayat imkânları sunmaktan, zevk-sefa içerisinde yaşamaktan, başkalarına vakit bulamaz. Onlara iyilik etmeyi alçalma olarak kabul eder. Bu gerçeği şu âyette görmek mümkündür: "Allah'a ibadet edin ve ona hiçbir şeyi ortak koşmayın. Ana babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yanınızdaki arkadaşa, yolcuya, elinizin altındakilere iyilik edin. Şüphesiz, Allah kibirlenen ve övünen kimseleri sevmez." (en-Nisâ 4/36).[48] Âyette anne-baba başta olmak üzere yakınlara ve diğer ihtiyaç sahiplerine iyilikte bulunulması emredilmektedir. Ama buna rağmen bu görevi yerine getirmeyen kibirli insanların da olabileceğini yine âyette görebiliyoruz.

Kibir, tasavvuf erbabı tarafından nefsin bir özelliği olarak kabul edilir. Allah, nefsi ve onun özelliklerini sevmez. Nefis de aynı şekilde Allah'ı ve O'nun özelliklerini sevmez. Dünyayı ve onun güzelliklerini sever.[49] Kibirli kişi, diğer insanlarla aynı konumda olduğunu unutarak kendisini öven, iyilik yapmadığı halde kendisini iyilik yapmış gibi göstererek başkalarını aşağılayan ve iyiliklerini sayıp dökendir.[50] Seçkin biri olduğunu düşünür.[51] Bu nedenle kibirli kişiler, kendilerine verilen nimetin ihtiyaç sahibi insanlarla paylaşılması gerektiğini düşünmedikleri için diğer insanlar tarafından kabul görmezler.

2.3. Cimrilik Etmeleri ve İnsanlara Cimriliği Emretmeleri

Kur'an'da cimrilik kavramı için kullanılan bazı kelimeler vardır. Bunlardan birisi "*buhl*" (بُخْل) kelimesidir. Bu kelime "cömertliğin zıddı[52], sahip olunan şeyleri verilmesi gereken yerlere vermemek,[53] cimrilik etmek"[54] anlamlarına gelmektedir.

---

48 وَاعْبُدُواْ اللّهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالاً فَخُورًا

49 İsmâil Hakkı el-Bursevî, *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.), 2: 207.

50 Ebû Abdillâh eş- Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmi' fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr* (Dımeşk-Beyrut: Dâru'l-Kelim et-Tıyb, 1414), 1: 537.

51 Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî* (Mısır: Mektebetü Mustafa Elbânî el-Halebî ve Evlâduhu, 1946), 5: 37.

52 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11: 47.

53 İsfahânî, *el-Müfredât*, 48.

54 Cevherî, *es- Sıhâh,* 4: 1632.

Aynı anlama gelen bir diğer kelime ise "*şuhh*" (شُحّ)'dur. Bu kelimeye de "alışkanlık haline getirilmiş hırs dolu cimrilik" anlamı verilmektedir.[55] Cimrilik anlamında kullanılan bir diğer kelime ise "katr" (قَتْر)'dir. Bu kelime de "ihtiyaç içerisinde olmak, zor bir geçimi olmak[56], infak etmeyi azaltmak" anlamında kullanılmaktadır. Bu anlamda israfın karşıtı kabul edilir.[57] Kelimeye "toz taneciği" anlamı da verilmiştir.[58] Bir toz tanesi kadar dahi infak etmeme anlamında kullanılmış gibidir. Diğer bir kelime ise "dınn" (ضِن)'dır. Bu da "cimrilik etmek,[59] hayır yapmamak[60], kıymetli olan bir şeyde cimri davranmak" anlamına gelmektedir.[61]

İnsanlara iyilik etmeyen kişiler, cimri olarak addedilir. Konuyla ilgili âyet şu şekildedir: "Bunlar, cimrilik eden, insanlara da cimriliği emreden ve Allah'ın, lütfundan kendilerine verdiği nimeti gizleyen kimselerdir. Biz de o nankörlere alçaltıcı bir azap hazırlamışızdır" (en-Nisâ 4/37).[62] Allah'ın verdiğini gizlemekten kasıt, hem kendisine hem de verilmesi gereken başka yerlere malını harcamamak demektir.[63] Yani sadece başkalarına değil, kişinin kendisine de cimrilik etmesi demektir. Cimrilik etmelerinden kastın, Allah'ın emrettiği yerlere harcama yapmamaları olduğu da söylenmiştir.[64] Cimrilik, en kötü özellik olarak kabul edilir.[65] Cimrilik, sadece malda olmaz. Yumuşak söz söyleme, selam verme, nasihatte bulunma, kişiyi tehlikeli bir durumdan kurtarma konusunda da olabilir.[66] Yani insanların faydasına olabilecek bütün konularda cimrilik söz konusudur.[67] Müfessirlerin çoğu

---

55 İsfahânî, *el-Müfredât*, 259 |Cevherî, *es- Sıhâh,* 1: 378.

56 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5: 70.

57 İsfahânî, *el-Müfredât*, 393.

58 Cevherî, *es- Sıhâh,* 2: 785.

59 Cevherî, *es- Sıhâh,* 6: 2156.

60 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 13: 261.

61 İsfahânî, *el-Müfredât*, 302.

62 الَّذِينَ يَبْخَلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَيَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمُ اللهُ مِن فَضْلِهِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا

63 Ebu'l-A'la el-Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, trc. Muhammed Han Kayanî ve dğr. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2. baskı, 1995), 1: 360.

64 Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl,* 3: 109.

65 Şevkânî, *Fethu'l-kadîr,* 1: 538.

66 Merâğî. *Tefsîru'l-Merâğî* , 5: 38.

67 Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 3: 634.

bu âyetin, zekât vermeme konusunda indiğini söylemişlerdir. O gün için zekât vermeyenler ise münafıklardır.[68] Burada kastedilenlerin Yahudiler olduğu da ifade edilmiştir. Çünkü onlar, Ensar'dan olan Müslümanların yanına gelerek, mallarını infak etmemeleri gerektiğini, aksi takdirde farkında olmadan fakir düşeceklerini söyleyerek güya onlara nasihatte bulunuyorlardı.[69] Zaten cimrilik yapan kişilerin en büyük endişesi, sahip oldukları zenginliğin yok olacağı endişesidir. Böylesi bir anlayışa sahip olanlar, kendilerine rızık verenin, o rızıklar tükendikten sonra yenilerini vermeye kadir olduğu konusunda tereddüt yaşayanlardır.

Bu yapıya sahip kişilerin cimrilik etmeleri yetmiyormuş gibi diğer insanların da kendileri gibi olmalarını arzu ettikleri yukardaki ayette görülmektedir. Kendilerini teselli etmek adına, kişisel tatmin için böyle bir çaba içerisine girmeleri, insanlara yapılabilecek en büyük kötülüklerden bir tanesidir. Çünkü yardımlaşma olmadan bir toplumun ayakta kalması mümkün değildir. Aynı zamanda zengin ile fakir arasında sevginin, kardeşliğin güçlenmesi için böylesi bir yardımlaşmanın çok büyük bir etkisi vardır.

2.4. Gösteriş Yapmaları

Kur'an'da gösterişle ilgili olarak kullanılan kavram "riya" (رِياءُ)'dır. Bu kelime "karşılık beklemek, bir şeyi gösteriş olsun[70], dürüst davranıyor intibası oluşsun[71], insanlar duysun diye yapmak"[72] anlamlarına gelmektedir.

Sahip olduğu zenginliği gösteriş için harcayanlar, şu âyette inanç bakımından değerlendirmeye tabi tutulmuştur: "Bunlar, mallarını insanlara gösteriş için harcayan, Allah'a ve ahiret gününe de inanmayan kimselerdir. Şeytan kimin arkadaşı olursa, o ne kötü arkadaştır" (en-Nisâ 4/38).[73] Âyetin bağlamına baktığımızda, öncesinde kibirlenen kişilerden bahsedildiğini ve sonrasında onların özelliklerinin sıralandığını görmekteyiz. Bu ayette geçen özellik de onlardan bir tanesidir. Bu ki-

---

68 Muhammed Tâhir İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru Tunusiyye, 1984), 4: 181.

69 Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'ikı gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Daru'l-Küttab el Arabiyyi, 3. baskı, 1407), 1: 510.

70 İsfahânî, *el-Müfredât*, 190.

71 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 14: 296.

72 Cevherî, *es- Sıhâh,* 6: 2348.

73 وَالَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَـاء النَّاسِ وَلاَ يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَن يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاء قِرِينًا

şiler, Allah rızası için değil, insanlar kendilerine cömert desinler diye infakta bulunurlar.[74] Allah yolunda değil, şeytanın yolunda infak ederler. İnsanlara gösteriş yaparlar.[75] Böylesi bir infak, içerisinde Allah'ın rızasını değil riyayı barındırdığı için yerilmiştir.[76] Burada kast edilen kişilerin, bir görüşe göre Yahudiler, diğer bir görüşe göre münafıklar olduğu söylenmiştir.[77] Gösteriş yapmak ifadesi geçtiği için âyetin münafıklar hakkında indiği görüşü cumhur tarafından benimsenmiştir. Çünkü riya, münafıkların bir özelliğidir.[78] Kast edilen kişilerin belli bir grup olup olmaması riyanın doğuracağı sonuç açısından önem arz etmemektedir. Onların, insanlara gösteriş yapmalarının sebebi, Allah'ın mükâfat ve ceza vermeye kadir olduğuna, iyilik ve kötülük yapanın bunun karşılığını göreceği ahiret gününe inanmamalarıdır,[79] şeklinde de yorum yapılmıştır.

Konuyla ilgili bir diğer ayet el-Mâûn suresinde, olumsuz karaktere sahip kişilerin aynı tavrı namaz konusunda da sergileyerek gösteriş yapmaları bağlamında yer almaktadır: "Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki, onlar namazlarını ciddiye almazlar. Onlar gösteriş yapanlardır" (el-Mâûn 107/4-6). Bu şekilde davranmalarının sebebi, insanlar, onların davranışlarını görsün ve onlara övgüler yağdırsın şeklindeki anlayışlarından dolayıdır.[80] Namazın farziyyetiyle ilgili de inançları olmadığı için amaçları insanların, kendilerini namaz kılarken görmeleridir.[81] Bu nedenle insanlarla birlikte olduklarında namaz kılarlar. Tek başlarına olduklarında kılmazlar.[82]

Tekebbür ehli, yaptıkları çok az miktardaki harcamalarında dahi gösteriş yapmaktadırlar. Hadislerde riyanın gizli şirk olarak tanımlanması[83], bunun basite

74 Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâye'l-kitâbi'l-kerîm* (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiyyi, ts), 2: 176.

75 Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* 8: 356.

76 Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb,* 10: 79.

77 Ebü'l-Hasen el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, ts.), 1: 487.

78 Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Kütüb el-Mısriyye, 2. baskı, 1964/1384), 5: 193.

79 Şehabeddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1415), 3: 30.

80 Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm,* 9: 204.

81 Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-tevîl.* 3 cilt. (Beyrut: Dâru'l-Kelime et-Tayyib, 1998), 3: 684.

82 Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn,* 6: 352.

83 Ahmed b. Hanbel, Müsned, V, 428.

alınmayacak kadar ciddi bir mesele olduğunu göstermektedir. Çünkü gösteriş yapanlar, adeta yaptıkları iyiliği Allah için değil, insanlar için yapmaktadırlar. Bütün ibadetler Allah’a yapılması gerektiğine göre bu tür insanlar, farkında olmadan kullara ibadet ediyor görüntüsü içerisinde olabilmektedirler. Bu davranışları da şirk kapsamına girmektedir.

Gösteriş yapmanın Allah’a ve ahiret gününe inanmama ile aynı kategoride ele alınması da manidardır. Bu şekilde değerlendirilmesi, gösteriş yapmanın mantığı açısından önemlidir. Çünkü kişi riya için iyilik yapıyorsa karşılığını dünyada iken alacak demektir. Kendisine, iyilik yaptığı için iyi insan denilecektir. Ama gösteriş için değil de Allah rızası için yapmış olsaydı ödülünü ahirette alacaktı.

2.5. Allah’a ve Ahiret Gününe İman Etmemeleri

Yapılan bütün davranışlar, inanç boyutundan soyutlanarak değerlendirilemez. Kişinin sahip olduğu inancı, kendisini bir şeyi yapmaya veya yapmamaya sevk edecektir. Bu nedenle tekebbür ehlinin davranışlarının temelinde, ona sahip olduğu her şeyi veren Allah’a ve yaptıklarının sonucunu göreceği ahirete inancının olmaması vardır. Bu gerçeği âyet şu şekilde açıklamaktadır: “Bunlar, Allah'a ve ahiret gününe iman etselerdi ve Allah'ın verdiği rızıktan (gösterişsiz olarak) harcasalardı kendilerine ne zarar gelirdi? Allah, onları en iyi bilendir” (en-Nisâ 4/39).[84] Yine burada da ayetin öncesine baktığımızda ayette geçen özelliklerin tekebbür ehline ait olduğunu görmekteyiz. Kişiyi hayır yapmaya sevk eden unsur, Allah ve ahiret inancıdır. Bu inanç olmadan kişinin infak etmesi beklenemez.[85] Dünya ve ahiret saadetine ulaştıracak olan da bu inançtır.[86] Böylesi bir inanca sahip olsalardı yaratılmış olanları Allah’a tercih etmezler,[87] O’nun rızasını isteyerek ve emrine bağlılıklarını göstererek infakta bulunurlardı.[88] Allah, burada onları, menfaatlerine olan şeyleri bilmemeleri noktasındaki cahillikleri yüzünden azarlıyor ve düşünmeye teşvik ediyor.[89] Fakat onlar bu uyarılardan ders almıyorlar. Zaten iman

84 وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُواْ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَأَنفَقُواْ مِمَّا رَزَقَهُمُ اللّهُ وَكَانَ اللّهُ بِهِم عَلِيمًا

85 Ebüssuûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm,* 2: 177.

86 Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhît,* 3: 640.

87 Kâsımî, *Mehâsinü’t-te’vîl,* 3: 111.

88 Şevkânî, *Fethu’l-kadîr,* 1: 538.

89 İsmâil Hakkı, *Rûhu’l-beyân,* 2: 208.

etmiş olsalardı, bunun eseri amellerinde kendini gösterirdi.[90] Sözleri ve davranışları yaratılış gayesine uygun olarak şekillenirdi.

Başka bir âyette yine bu durum benzer şekilde ele alınmaktadır: "Sizin ilahınız tek bir ilahtır. Ahirete inanmayanların kalpleri bunu inkâr etmekte, kendileri de büyüklük taslamaktadırlar" (en-Nahl 16/22).[91] Burada, inkâr ettikleri tekrar diriliş gününün başlarına geleceğine dair bir tehdit vardır.[92] Çünkü onlar, Allah'tan başka tapındıklarını reddetme ve atalarını üzerinde buldukları yanlış inançlarından vazgeçme[93] ve kendilerinden başkalarının düşüncesini benimseme konusunda da kibir sahibidirler. Cahil ve sapkın inançlarında ısrar etme konusunda herhangi bir sakınca görmezler.[94] Hiçbir nasihati kabul etmezler. Bu nedenle kendilerine yapılacak hatırlatmanın faydası olmaz.[95] Allah'ın vahdaniyyetini ve büyüklüğünü itiraf edemezler. Hakkı bir türlü kabul etmezler.[96] İnsanın, ortak koşmaksızın Allah'a kulluk etmesi gerektiği ve ona karşı sorumlu olduğu fikrini bunlar benimsemezler.[97]

Allah ve ahiret inancı olmadığı zaman kendilerini kontrol edecek, hesaba çekecek bir merci kalmayacak ve dünyada istedikleri gibi hareket edeceklerdir. Böylesi sorumsuz bir anlayış, insanın dünyada azgınlaşmasına, güçlü olanın güçsüzü ezmesine ve dünyayı kan gölüne çevirmesine sebep olacaktır. O nedenle Allah ve ahiret inancı, insanların sorumlu hareket etmeleri açısından her zaman ön planda tutulması gereken iki önemli inanç esasıdır.

2.6. Allah'a Karşı Yalan İsnadında Bulunmaları

Kibir ehli, Allah'a ve ahiret gününe inanmamakla kalmamış, kendi düşüncelerini haklı çıkarmak için, aslında inanmadıkları Allah adına yalan isnadında bulunmaktan geri durmamışlardır. Bir âyette onların bu durumu şu şekilde tasvir edilmiştir: "Allah'a karşı yalan uyduran veya kendine bir şey vahy edilmemişken,

---

90 Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî,* 5: 40.

91 إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَالَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ قُلُوبُهُم مُّنكِرَةٌ وَهُم مُّسْتَكْبِرُونَ

92 İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 14: 126.

93 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz,* 3: 386.

94 Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb,* 20: 196.

95 Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân,* 10: 95

96 İsmâil Hakkı, *Rûhu'l-beyân,* 5: 18.

97 Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meâl-Tefsir, trc.* Ahmet Ertürk ve Cahit Koytak (İstanbul: İşaret yayınları, 1999/1420), 2: 532.

'Bana vahyolundu' diyen, ya da 'Allah'ın indirdiğinin benzerini ben de indireceğim' diye laf eden kimseden daha zalim kimdir? Zalimlerin şiddetli ölüm sancıları içinde çırpındığı; meleklerin, ellerini uzatmış, 'Haydi canlarınızı kurtarın! Allah'a karşı doğru olmayanı söylediğiniz ve onun âyetlerinden kibirlenerek yüz çevirdiğiniz için bugün aşağılayıcı azap ile cezalandırılacaksınız' diyecekleri zaman hallerini bir görsen!" (el-En'âm 6/93).[98] Aslında bu kişiler, İlahi vahiy gerçeğini inkâr ederler.[99] Allah'a şirk koşma, çocuk isnadında bulunma, helal ve haram noktasında kendi kendilerine hükümler koyma şeklinde yalan isnadında bulunurlar.[100] Bunları yaptıkları zaman şirke düşmüş olmaları onlar için çok önem arz etmez.

Bunun yanında 'Allah, kuluna bir şey indirmemiştir' demek[101] ve Hz. Muhammed (as)'den sonra bazı kişilerin de peygamber olarak gönderildiğini iddia etmek suretiyle iftirada bulunurlar.[102] Hz. Peygamberden sonra yalancı peygamberlerin ortaya çıkması bu anlayışın bir sonucudur. Ama bu âyetin hükmü sadece belli kişilerle sınırlı olamaz. Zatı, sıfatları ve fiilleri hakkında Allah'a yakışmayan isnatlarda bulunan herkesi kapsar.[103] Görüyoruz ki böylesi inkârcı bir anlayış, her şeyi yaratan Allah hakkında iftira etmekten geri durmadığına göre insanlara karşı nasıl bir tavır içerisinde olacakları, ne gibi iftiralara başvuracakları ve onlara zulüm noktasında ne kadar ileri gidebilecekleri hakkında da bize fikir vermektedir.

Böylesi bir anlayışa sahip olmaları aslında bu kişilerin, çıkarları için her şeyi yapabileceklerini göstermektedir. Onlar için önemli olan dünyalık kazanç elde etmektir. Bunun için de her yol mubah olarak kabul edilmektedir. Ortama göre hareket etmekte ve çıkarları neyi gerektiriyorsa, çelişkiye düşmüş olsalar dahi onu yapmanın çabası içerisinde olmaktadırlar.

2.7. Ayetleri Yalanlayıp Onlara Uymamaları

98 وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوْحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَن قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنَزلَ اللّهُ وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلآئِكَةُ بَاسِطُواْ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُواْ أَنفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ

99 Esed, *Kur'an Mesajı,* 1: 244.

100 Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl,* 4: 431.

101 Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî,* 7: 194.

102 Nâsırüddîn el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiyyi, 1418), 2: 173.

103 Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb,* 13: 67.

Allah inancı olmayan kişilerin O'nun gönderdiği âyetleri kabul etmesi düşünülemez. Kendi hevalarına uyan ve bunun dışında bir otorite kabul etmeyen tekebbür ehli, kendilerine yol gösterici olarak gönderilen âyetleri de yalanlamışlardır. Onlar, yalanladıkları âyetlere de elbette ki uymamışlardır. "Âyetlerimizi yalanlayanlara ve onlara uymayı kibirlerine yediremeyenlere gelince işte onlar cehennemliklerdir. Onlar, orada ebedi kalacaklardır" (el-A'râf 7/36).[104] Dünyada kendilerine düşünmeleri için yeterli süre verildikten sonra böyle bir son, tanımadıkları yüce otoritenin kendisini onlara tanıtması şeklinde ahirette tecelli edecektir. Yukarıdaki ayet buna işaret etmektedir.

Dini yalanlayan ve inkâr eden her kişi, aslında tekebbür ehlidir.[105] Kibrinden dolayı kendisine emir ve talimat verilmesini gururuna yediremeyerek onu reddetme cihetine gitmektedir. Bu nedenle kalpleriyle âyetleri yalanlar, gereğince amel etme konusunda kibir gösterirler.[106] İnanmadıkları, hakikat olarak kabul etmedikleri emir ve yasakları, hayatlarının bir parçası haline getirmelerini kendileri için bir zül olarak görürler.

İnsanlar, zaman zaman düşünce ve ideolojilerini savunmak adına kendi içlerinde tezatlar yaşamaktadırlar. Bu tür bir anlayışı günümüzde de görmek mümkündür. Adalet, eşitlik, insan hakları gibi kavramları hayat felsefesi haline getirdiklerini söyleyen bazı toplumlar, bu değerleri sadece kendi toplumları için uygulamakta, dünyadaki diğer toplumlar için ise bunların aksi bir tavır içerisine girmektedirler. Aynı şekilde her düşüncenin mutlaka delile dayanması gerektiğini söyleyen bazı insanlar, söz konusu delilleri Kur'an âyetleri getirdiği zaman bu delillere itibar etmemektedirler.[107]

Kendi içlerinde tezatlar yaşayan bu insanlar, çoğu zaman aşırılıkların esiri olmuşlardır. Onlar, büyük olmadıkları halde kendilerini büyük biriymiş gibi görürler.[108] Diğer insanlardan yaratılış itibariyle bir farkları olmadığı halde onları küçük

---

104 وَالَّذِينَ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُواْ عَنْهَا أُوْلَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

105 Ebû Muhammed el-Begavî el-Ferrâ', *Me'âlimü't-tenzîl* (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiyyi, 1418), 2: 190.

106 İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm,* 3: 409.

107 Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* 12: 407.

108 İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 8: 111.

görürler. Bunu bazen risalete kendilerinin daha layık olduğunu düşünerek kibirlerinden dolayı yaparlar. Bazen de inat ederek iman etmezler.[109] Savundukları dünya görüşlerinden vazgeçtikleri zaman toplum nezdinde itibar kaybedeceklerini düşündükleri için de görüşlerini inatla savunmaya devam ederler.

2.8. Peygamberleri İnkâr Etmeleri

İnkârcılıkta sınır tanımayan, ilahi kaynaklı bütün değerleri yok sayan tekebbür ehli, kendi içlerinden birinin peygamber olarak seçilip onlardan üstün bir konuma gelmesini hazmedememişlerdir. Peygamberlere karşı çıkanlar daha çok, toplumun önde gelen ve o toplumu sömüren, adeta toplumlarında kast sistemi uygulayarak alt tabakadakilere ikinci sınıf muamelesi yapan kişilerdir. Bu gerçek, âyette şu şekilde dile getirilmiştir: "Kavminin büyüklük taslayan ileri gelenleri, küçük görülüp ezilen inanmışlara, 'Siz, Salih'in, Rabbi tarafından gönderilmiş bir peygamber olduğunu (sahiden) biliyor musunuz?' dediler. Onlar da 'Biz şüphesiz onunla gönderilene inananlarız' dediler. Büyüklük taslayanlar, 'Şüphesiz biz sizin inandığınız şeyi inkar edenleriz.' dediler" (el-A'râf 7/75-76).[110] Bunu dalga geçmek ve inananlarla alay etmek için söylüyorlardı.[111] Aynı zamanda peygambere tabi olanların içine de bir şüphe düşürmek istiyorlardı.[112] Kibirleri onları hakka tabi olmaktan alıkoyuyordu.[113] Başka birinin idaresi altına girmek, emir ve nehiylerine tabi olmak onlara ağır geliyordu.[114]

Peygambere ilk inananlar, toplumun ezilen, aşağılanan kesiminden meydana gelmektedir. Bu nedenle tekebbür ehli, kendileri ile aynı seviyede kabul etmedikleri kişilerin peygamberliklerini inkâr etmekte, onunla birlikte olan inananlar ile aynı mekânda bulunmayı bile zül kabul etmektedirler. Hatta Hz. Peygambere onları yanından kovarsan biz senin yanına geliriz demeleri üzerine Allah, peygamberini âyet göndermek suretiyle uyarmıştır.[115]

---

109 Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî,* 8: 146.

110 قَالَ الْمَلأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُواْ مِن قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُواْ لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ أَتَعْلَمُونَ أَنَّ صَالِحًا مُّرْسَلٌ مِّن رَّبِّهِ قَالُواْ إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ.قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُواْ إِنَّا بِالَّذِيَ آمَنتُمْ بِهِ كَافِرُونَ

111 Şevkânî, *Fethu'l-kadîr,* 2: 251; Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl,* 5: 127.

112 İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 8: 222.

113 Abdurrahman b. Nâsır es-Sâdî, *Teysîrü'l-kerîmi'r-Rahmân fî tefsîri kelâmi'l-Mennân* (byy: Müessesetü'r-risale, 1420/2000), 295.

114 Reşîd Rıza, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm,* 8: 448.

115 Bk. el- En'âm 6/52.

2.9. Azabı İsteyerek Yaratıcıya Meydan Okumaları

Tekebbür ehli, peygamberleri yalanladıkları gibi onların getirdiği bütün haberleri de kayıtsız şartsız reddetme, bununla da yetinmeyerek onlarla alay etme cihetine gitmişlerdir. Reddettikleri şeylerden bir tanesi de Allah tarafından bir tehdit olarak gönderilen helak edilecekleri yönündeki haberlerdir. Konuyla ilgili âyetlerden biri şu şekildedir: "Nihayet deveyi kestiler, Rablerinin emrine karşı geldiler ve 'Ey Salih! Sen eğer (dediğin gibi) peygamber isen, haydi bizi tehdit ettiğin azabı getir' dediler. Derken, onları o kuvvetli sarsıntı yakaladı da yurtlarında yüzüstü hareketsiz çöküp kaldılar" (el-A'râf 7/77-78).[116] Kendi güçlerine güvenerek, gerek bulundukları konum, gerekse elde ettikleri dünyalık güç- kuvvet, onları korur düşüncesiyle güya çok cesurca bir harekette bulundular.

Bu âyette onların helak olmasına sebep olacak olan deve hadisesi yer almaktadır. Bu, onlar için bir imtihandı. Ama onlar bu imtihanın farkına varamadılar. Salih peygamberin mucizesi olan devenin yok olmasını istediler. Çünkü o deve sayesinde inananların sayısının artmasından korkuyorlardı.[117] Ayrıca onlar, Salih peygamberi, getirdiği bütün haberlerde olduğu gibi azap haberi konusunda da yalanladılar.[118] Peygamberi küçük görerek azap isteklerinde ısrarcı davrandılar.[119] Onun azabı getiremeyeceğine dair tam bir inançları vardı.[120] İnşa ettikleri medeniyetlerinin gücüne güvenerek, onları hiçbir gücün yıkamayacağını düşündüler. Aynı inkârcı anlayışı her dönemde görmek mümkündür. Son yüzyılda batan "Titanik" gemisini yapan kişi, bu geminin hiçbir güç tarafından batırılamayacağını iddia etmişti. Bunu söylerken Allah'ın gücünü görmezden gelmişti. Ama okyanustaki bir buzdağı o geminin batmasına sebep olmuştu. Bu da gösteriyor ki inkârcı mantık her dönemde aynı şekilde tezahür etmektedir.

2.10. Hiçbir Delili Kabul Etmemeleri

Önyargılarının esiri olan tekebbür ehli için farklı fikirlerin delillerle ispat edilmesinin bir önemi yoktur. Kendi fikirleri için delile ihtiyaç duymazlar. Tek delilleri o fikirleri kendilerinin söylemiş olmasıdır. Adeta kendilerini tek otorite gibi

116 فَعَقَرُواْ النَّاقَةَ وَعَتَوْاْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ وَقَالُواْ يَا صَالِحُ ائْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِن كُنتَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ. فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُواْ فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ

117 İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 8: 225.

118 Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît,* 5: 96.

119 Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm,* 8: 450.

120 Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl,* 5: 129.

görürler. Onlar için başka fikirler, kendi fikirlerine uygun olduğu sürece bir değere sahiptir. Bu gerçek, Hz. Musa ve İsrail oğullarından bahseden bir âyette şu şekilde anlatılmaktadır: "Dediler ki: 'Bizi büyülemek için her ne getirirsen getir, biz sana inanacak değiliz.' Biz de her biri ayrı ayrı birer mucize olmak üzere başlarına tufan, çekirge, ürün güvesi (haşerat), kurbağalar ve kan gönderdik. (Hiçbirinden ders almadılar.) Büyüklük tasladılar. Onlar zaten günahkâr bir toplum idi" (el-A'râf 7/132-133).[121] Bu durum, inat ve inkârcılıkta son noktadır. İkna ve delilin onlara hiçbir faydasının olmayacağının göstergesidir.[122] Onlar, cehalette öyle bir noktaya ulaşmışlar ki, mucize ile sihir arasındaki farkı bile anlayamamaktadırlar.[123] Takındıkları bu tavır, iman edeceklerine dair ümidin olmadığının göstergesidir.[124] Bundan dolayıdır ki, başka bir çare olmadığından çoğu zaman helak olmakla karşı karşıya kalmışlardır.

Diğer bir âyet, yine aynı gerçeği farklı bir şekilde dile getirmektedir: "Yeryüzünde haksız yere büyüklük taslayanları âyetlerimden uzaklaştıracağım. (Onlar) her âyeti görseler de ona iman etmezler. Doğru yolu görseler onu yol edinmezler. Ama sapıklık yolunu görseler onu (hemen)yol edinirler. Bu, onların, âyetlerimizi yalanlamaları ve onlardan hep gafil olmaları sebebiyledir" (el-A'râf 7/146).[125] Kendi sübjektif yargılarını tek ölçü olarak kabul ettikleri için, vahy edilmiş olan ahlaki ölçülere, değer yargılarına karşı dik başlılık ederler.[126] Allah'ın birliğine, rab olduğuna ve ibadetin yalnızca O'na yapılması gerektiğine dair hiçbir delili kabul etmezler.[127] Mucizeleri bizzat gözleriyle görseler, kulaklarıyla duysalar yine de onları tasdik etmezler.[128] Hakka delalet eden birçok mucize, onlardan istifade etme gibi bir çabaları olmadığı için onlara göre bir anlam ifade etmez.[129] Çünkü kibir,

121 وَقَالُواْ مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِن آيَةٍ لِّتَسْحَرَنَا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ .فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالدَّمَ آيَاتٍ مُّفَصَّلاَتٍ فَاسْتَكْبَرُواْ وَكَانُواْ قَوْمًا مُّجْرِمِينَ

122 Muhammed Seyyid et-Tantâvî, *et-Tefsîrü'l-vasît li'l-Kur'âni'l-kerîm* (Kahire: Daru Nehdati Mısr, 1997), 5: 358.

123 Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb,* 14: 345.

124 Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1426/2005), 4: 547.

125 سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِن يَرَوْاْ كُلَّ آيَةٍ لاَّ يُؤْمِنُواْ بِهَا وَإِن يَرَوْاْ سَبِيلَ الرُّشْدِ لاَ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً وَإِن يَرَوْاْ سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا وَكَانُواْ عَنْهَا غَافِلِينَ

126 Esed, *Kur'an Mesajı,* 1: 301.

127 Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* 13: 114.

128 Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm,* 3: 272.

129 Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî,* 9: 65.

sahibini, bütün dikkatlerini kendilerini üstün görmeye hasrettikleri için hakka, hidayete götüren delilleri görmekten uzaklaştırır.[130] Bunun sonucunda onlar, doğru olan yola değil, sapkın ve dalalet yoluna uymuş olurlar.[131] Bu da onları haktan, hakikatten uzaklaştırarak daha da azgınlaşmalarına sebep olur. İflah olmaz duruma gelirler.

2.11. Allah Tarafından Sevilmemeleri

Bu kadar olumsuz karaktere sahip olan ve kendisini ilah olarak kabul etmeyen kişileri Allah'ın sevmesi beklenemez. Tekebbür ehli, Allah'a ve ahiret gününe inanmamakla kalmamış Allah'a meydan okuyacak kadar ileri gitmişlerdir. Konuyla ilgili âyet şu şekildedir: "Şüphe yok ki Allah, onların gizlediklerini de açığa vurduklarını da bilir. O, büyüklük taslayanları hiç sevmez" (en-Nahl 16/23).[132] Onlar, mallarıyla, evlatlarıyla gururlanan, Allah'ın nimetlerini inkâr eden kimselerdir.[133] Oysa kendilerine, sahip oldukları her şeyi Allah vermiştir.

Yaptıklarının bir sonucu olarak Allah'ın sevgisinden mahrum kalacaklar, Allah onlardan intikam alacak[134] ve onları en ağır şekilde cezalandıracaktır.[135] Bu, onların hak ettiği bir ceza olacaktır. Başka günahların gizlenmesi mümkündür. Ama kibir günahının gizlenmesi mümkün değildir.[136] Çünkü kibirli olan insan, bunu başkalarına karşı kullanacağından, gözükmemesi diye bir şey söz konusu olmaz. Mahlûk olan bir kişinin, yine kendisi gibi şekli, görüntüsü olan diğer mahlûkata karşı kibirlenmesi zaten uygun olmaz. Bu tavır, kişinin yalan söylemesi anlamına gelir. Allah da yalan söylenmesini sevmez. Onu aklen de çirkin bir davranış olarak görür.[137] Ayrıca böylesi bir durum, insanın acizliğini unutması anlamına gelir.

Allah, dünyada kendisine iyi bir kul olan, yaratılış amacına uygun hareket eden, acizliğinin farkına varıp büyüklüğünü bilen, emirlerini yerine getirip yasaklarından kaçınan ve her davranışında Allah'ın rızasını gözeten kullarını sever. Bu

---

130 Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm,* 9: 169.

131 Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân,* 7: 283.

132 لاَ جَرَمَ أَنَّ اللهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْتَكْبِرِينَ

133 Tantâvî, *et-Tefsîrü'l-vasît,* 8: 128.

134 Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî,* 14: 67.

135 İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm,* 4: 485.

136 Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân,* 10: 95.

137 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne,* 6: 492.

özelliklerden hiçbiri tekebbür ehlinde olmadığına göre onlar, bu sevginin kapsamı dışında kalır.

2.12. Allah'ın Ayetlerini Duymazdan Gelmeleri

İnanmadıkları âyetleri dinlemeye dahi tahammül edemezler. Âyetlerin edebî güzelliği hoşlarına gidiyor olsa bile bu duygularını belli etmezler. Onları okuyanlara eziyet etmekten geri durmazlar: "Ona âyetlerimiz okunduğu zaman, sanki bunları işitmemiş, kulaklarında ağırlık varmış gibi büyüklük taslayarak yüz çevirir. Sen de ona acıklı bir azabın müjdesini ver!" (el-Lokman 31/7).[138] Âyetleri dinlemek onlar için bir eziyet gibidir. Zira onlardan faydalanma gibi bir düşünceleri yoktur.[139] Eziyet olması, yanlış düşüncelerini yüzlerine vurmasından ve o düşüncelerinden vazgeçmedikleri sürece karşılaşacakları azabı haber vermesinden dolayıdır.

Onlardan bir kısmı âyetleri dinler ve onların hak olduğunu bilirler. Fakat inatlarından dolayı bunu dile getirmezler.[140] Ya da toplumsal statülerini kaybetmemek için inkârlarını dillendirmeye devam ederler. Kibirlerinden dolayı 'Ben de onun benzerini söyleyebilirim' gibi bir düşünceye kapılırlar.[141] Âyetleri duyduğu halde hiçbir hareketlilik göstermez. Başını kaldırıp bakmaz,[142] ilgilenmiyor görüntüsü sergilerler. Kibrinden dolayı hakkı duymaktan ve ona tabi olmaktan yüz çevirirler.[143] O âyetlere inandıklarını söyledikleri zaman bilirler ki, bütün hareketlerini artık o âyetler düzenleyecektir. Bu da onların diğer insanlardan bir farkının olmaması anlamına gelecektir.

Diğer taraftan toplumun bir kısım zayıf kesimi onların eziyetlerinden çekindiği için aynı şekilde âyetleri dinlemekten uzak dururlar. Fakat bu tekebbür ehlinin, âyetleri dinliyor olması, onlara da cesaret verecektir. Bu durum belki toplumda çok daha fazla kişinin peygambere ve onun getirdiklerine inanması sonu-

138 وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَلَّى مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ

139 İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 6: 296.

140 Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 7: 338.

141 Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 25: 116.

142 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 492.

143 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20: 131.

cunu doğuracaktır. Bu nedenle de âyetlerdeki edebî güzelliğe rağmen onu dinledikleri, âyetlere değer verdikleri intibasının oluşmaması için de âyetlere kulak vermezler.

2.13. İnsanları Küçümseyerek Onlardan Yüz Çevirmeleri

Sahip oldukları konum ve maddi imkânlar sebebiyle diğer insanlarla aynı seviyede olmadıklarını düşünmeleri yine tekebbür ehlinin bir başka özelliğidir. Kendilerini toplumda ayrıcalıklı olarak görürler ve alt seviyede gördükleri toplumun diğer fertlerinin kendileriyle aynı imkânlardan faydalanmasına tahammül edemezler. Bu kişiler, sahip oldukları imkânların Allah tarafından verilen bir emanet olduğunu düşünmeden sadece kendi imkân ve güçleriyle bunları elde ettiklerini düşünürler. Kur'an'da yer alan Lokman (as)'ın oğluna nasihati bu şekilde bir düşünceden vazgeçilmesine yönelik uyarı niteliğindedir: "Küçümseyerek surat asıp insanlardan yüz çevirme ve yeryüzünde böbürlenerek yürüme! Çünkü Allah hiçbir kibirleneni, övüngeni sevmez" (el-Lokmân 31/18).[144] Mahlûk olan bir kişinin yine kendisi gibi mahlûk olan birine karşı övünmesi, yaratanı kızdırır ve bu davranışı Allah'ın o övünen kişiye sevgi duymamasına sebep olur.

Yukarıda yer alan âyetten kasıt, insanlara karşı konuşurken de onları dinlerken de bu kişileri küçümseyerek yüzünü onlardan başka tarafa çevirmeleri demektir.[145] Buradan, insanlara selam verirken, konuşurken, karşılaşılan durumlarda tevazu göstererek bütün vücudunla onlara doğru yönel,[146] anlamı da çıkar. Kibirli ve küstahça tavır takınmak yerine güler yüzlü ol,[147] demektir.

Diğer insanları küçük görmek, bazen sözle yani karşıdaki kişiye kötü söz söylemekle de olabilir.[148] Oysa akıllı olan bir kişinin yapacağı şey yumuşak huylu ve alçakgönüllü olmak,[149] karşıdakini küçük görmeden, güzel ahlak sahibi birine yakışır bir tavır ortaya koymaktır.[150] İnsanlara tepeden bakmak, hakir görmek, sadece Allah'ın kızgınlığını değil küçük gördüğü insanların da nefretini celb eder. Bu

---

144 وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ

145 Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl,* 8: 31.

146 İsmâil Hakkı, *Rûhu'l-beyân,* 7: 84.

147 Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî,* 21: 85.

148 İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 21: 166.

149 Tantâvî, *et-Tefsîrü'l-vasît,* 11: 122.

150 Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* 20: 144.

nedenle kibirli kişiler, toplumdaki diğer insanlar tarafından sevilmezler. Kendilerine karşı gösterilen saygı veya sevgi, onların şerrinden korunmak veya onlar sebebiyle elde ettikleri menfaatin yok olmaması içindir. Samimiyetten kaynaklanan bir durum değildir. Bu tür kibirli kişiler, güçlerini kaybettikleri zaman etraflarında kimseyi göremez ve tek başlarına kalarak yalnızlığa mahkûm olurlar.

2.14. Allah'tan Başka İlahlar Kabul Etmeleri

Tekebbür ehli olanlar, tek Allah inancını kabul etmedikleri için başka tanrılar olabileceğini iddia etmektedirler. Bu ilahlar, topluma göre şekil almakta ve toplumdan topluma farklılık arz etmektedir. Onların bu olumsuz tavırlarını Allah, şu şekilde açıklamaktadır: "İşte biz suçlulara böyle yaparız. Çünkü onlar, kendilerine, 'Allah'tan başka hiçbir ilah yoktur' denildiği zaman inanmayıp büyüklük taslıyorlardı. 'Biz, deli bir şair için ilahlarımızı mı terk edeceğiz?' diyorlardı" (es-Sâffât 37/34-36).[151] Bu, onların görünen somut tanrı inançlarıdır. Bir de görünmeyen ve her şeyden daha değerli gördükleri mal-mülk gibi tanrıları vardır. Onlar, hayatı bu dünyadan ibaret gördükleri için yatırımlarını sadece bu dünyaya yapmaktadırlar.

Bu kişiler, âyette geçen ifadeleriyle 'Kur'an'ın, Muhammed (as)'in zihinsel bir ürünü olduğu' şeklindeki bozuk anlayışlarını hatırlatmaktadırlar.[152] Bu nedenle Kelime-i tevhidi söylemekten nefret ederler. Onu kabul etmezler. Bu konuda kibirli davranırlar.[153] Yine onlar, putları yücelten ve onları terk etmek kendilerine ağır gelen kişilerdir.[154] Şirk konusunda taassup derecesinde bağnazlık sahibidirler.[155] İlahın tek olabileceğini ve peygamberliğin de toplumda önde gelen birine verilmeyişini kabullenemezler.[156]

Böylesi kibirli insanların, başka ilahlar kabul etmelerindeki temel gerekçe, bu inançlarını istedikleri gibi yönlendirmelerinden de kaynaklanıyor olabilir. Kendi düşüncelerine uygun bir inancı benimserler. Gücü, kuvveti olmayan, emir ve nehiylerle toplumu yönlendirmeyen, durağan bir tanrı inancının, onların düşüncelerini şekillendirmede herhangi bir etkisi olmayacaktır. Bu nedenle toplumu

---

151 إِنَّا كَذَلِكَ نَفْعَلُ بِالْمُجْرِمِينَ.إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ.وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ

152 Esed, *Kur'an Mesajı,* 2: 912.

153 Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî,* 23: 54.

154 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz,* 4: 471.

155 Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb,* 26: 331.

156 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne,* 8: 558.

sömürmelerine, diğer insanları hakir görmelerine ve istediklerini yapmalarına karışmayan bir tanrı inancını reddetmelerini gerektirecek bir sebep onlar için mevcut değildir. Hatta böyle bir tabuyu öne sürerek, diğer insanlar üzerinde bunu bir baskı unsuru olarak kullanmakta ve istediklerini daha kolayca elde edebilmektedirler.

2.15. Kibirlerinin Ahirette Onlara Faydasının Olmaması

Tekebbür ehlinin hükümranlığı sadece bu dünya için geçerlidir. Yüce yaratıcı onlara bu dünyada hareket alanı bırakır. Belki akıl ederler diye süre tanır. Ama bu dünyada sahip oldukları konumlarının, maddi olanaklarının, onları ahirette kurtarma gibi bir gücü olmayacaktır. Çünkü ahiret, herkesin dünyada iken yaptıklarının sonucunu elde edecekleri yerdir. Dünyada iken iyi şeyler yapmadıklarına göre ahiretteki durumları da arzu ettikleri gibi olmayacaktır. Bu gerçeği Allah, bir âyette şu şekilde açıklamaktadır: "A'raftakiler, simalarından tanıdıkları birtakım adamlara da seslenir ve şöyle derler: 'Ne çokluğunuz, ne de taslamakta olduğunuz kibir size bir yarar sağladı!" (el-A'râf 7/48).[157] Onlar, demek ki sahip oldukları imkânların her zaman kendilerine faydasının olacağını dillendirerek zayıf insanlara karşı üstünlük taslıyorlardı.

Buradaki seslenişin cehennemdeki tüm müstekbirlere olabileceği gibi, birbirlerini dünyada iken tanıyan kişilerin hitabı olarak da anlaşılabilmektedir.[158] Dünya hayatı hatırlatıldığına göre tanıyor olma ihtimalleri daha yüksek gibi gözüküyor. Çünkü bunlar, dünyada iken mallarıyla, güçleriyle zayıf Müslümanlara karşı övünen, onları hakir gören kişilerdir.[159] Ayrıca bunlar tavırlarını sadece insanlara göstermiyorlardı. Kibirlerinden dolayı hakkı kabule de yanaşmıyorlardı.[160] Âyette anlatılan durum, hakka, hakikate ve yaratıcıya karşı kibirlenmenin ahirette o kişilere bir faydasının olmayacağının göstergesidir.[161] Nasıl ki onlar, bu dünyada Müslümanları aşağılamışlarsa kendileri de orada Müslümanlar tarafından kınanacak ve aşağılanacaktır.[162] Çünkü onların bu dünyadaki hedefi, sadece kendi egolarını

---

157 وَنَادَى أَصْحَابُ الأَعْرَافِ رِجَالاً يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ قَالُواْ مَا أَغْنَى عَنكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ

158 Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 8: 388.

159 Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî*, 8: 161.

160 Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 14: 251.

161 Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 3: 14; Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 5: 63.

162 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2: 403

tatmin etmek ve hiçbir kurala bağlı olmadan, başkaca bir otorite tanımadan yaşamaktı. Oysa Müslümanlar, dünyalık zevkleri bir kenara bırakıp, birçok olanaktan yoksun kalmak pahasına hakkı hâkim kılmaya ve Allah'a iyi bir kul olmaya ve Onun dinini yeryüzüne hâkim kılmaya çalışmışlardır. Bu nedenle din gününün malikinin tek hükümran olduğu ahirette adalet tecelli edecek ve herkes hak ettiğini elde edecektir.

2.16. Onlar İçin Azap Hazırlanmış Olması

Bütün yapıp ettiklerinin elbette ki bir sonucu olacaktır. Dünyada iken belki kendilerine verilen özgür ortamdan dolayı istediklerini yapabilmişlerdir. Fakat bunun bir imtihan aracı olduğunun şuurunda olamamışlardır. Kendilerine hatırlatılan âyetlere sırt çevirmişler ve hayatı sadece bu dünyadan ibaret görmüşlerdir. Tehdit edildikleri azabın gelmeyeceğine dair güçlü bir kanaate sahip olmuşlardır. Artık zaman gelmiş ve inanmadıkları azapla baş başa kalmışlardır. Bu, adaletin bir tecellisidir: "Haydi, içinde ebedî kalacağınız cehennemin kapılarından girin. Büyüklük taslayanların yeri ne kötüdür!" (en-Nahl 16/29).[163]

Hiç şüphesiz Allah, onlara hak ettikleri cezayı verecektir. Çünkü O, hakkı kabule yanaşmayan, mallarıyla evlatlarıyla kibirlenen ve Allah'ın nimetlerini inkâr edenleri sevmez.[164] Onlar, Allah'ın rablığını ikrar etmemişler, vahdaniyetini tasdik etmemişlerdir.[165] Bu nedenle öldükleri zaman ruhları bedenlerine kavuşacak ve cehenneme gireceklerdir.[166] 'Rabbinize şirk koştuğunuz, isyana daldığınız ve peygamberle âyetlere tabi olma konusunda kibirlendiğiniz için çeşit çeşit azapları tatmak üzere cehenneme girin' denecektir.[167] Orada ölemeyecekler ve azapları da hafifletilmeyecektir.[168] Âyet, onların uğrayacakları azabın birbirinden farklı olacağına da işaret etmektedir.[169] Bu ayette azabın, -öncesindeki âyetle birlikte düşünüldüğünde- ölümden hemen sonra kabirde başlayacağına da işaret vardır.[170]

---

163 فَادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَلَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ

164 Tantâvî, *et-Tefsîrü'l-vasît,* 8: 128.

165 Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* 17: 196.

166 Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl,* 6: 364.

167 Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî,* 14: 72.

168 İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm,* 4: 487.

169 Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb,* 20: 200.

170 Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 3: 21.

İnanan insanları rahatlatan ve metanetlerini artıran en önemli unsur, hayatın sadece bu dünyadan ibaret olmadığı ve dünyada yapılan her şeyin ahirette karşılığının olacağı inancıdır. Bu nedenle dünyada iken her ne kadar zulme uğrasalar da davalarından asla taviz vermeden mücadele etmeye devam ederler. Ölümden korkmazlar. Bilirler ki şehit olduklarında gidecekleri yer cennettir. Kendilerine zulmeden zalimlere, kibir ehline de acırlar. Çünkü onların ahirette azap göreceklerine dair inançları tamdır. Hayat, sadece bu dünyadan ibaret olsaydı. Gerçek adalet tecelli edemeyecek ve sadece güçlü olanlar hakkını alabilecekti.

SONUÇ

Tekebbür ehli, Kur'an'da sıkça anlatılan ve olumsuz örnek olarak gösterilen kişilerdir. Özellikle peygamberlerin, davalarını insanlara anlatma noktasında karşılarında duran ve düşmanlıkta sınır tanımayan toplumun önde gelenleridir. Her peygamberin mücadele ettiği bir veya daha fazla mütekebbir mevcuttur. Hz. Musa'yı ve İsrail oğullarını öldürmek için peşlerine düşen ve kızıl denizde boğulan Firavun, Hz. İbrahim'i ateşe atan Nemrut, Hz. Muhammed'e ve ashaba olmadık eziyetler yapan Ebu Cehil, Ebu Leheb bunlardan birkaçıdır.

Kur'an'da anlatılan özelliklerine baktığımız zaman tekebbür ehlinin düşünce ve tavırlarını iki kategoride değerlendirmek mümkündür. Bunlardan birincisi, Allah'ın varlığını dahi çoğu zaman kabul etmeyen bozuk inançları ve Ona karşı isyankâr ve dik başlı tavırları, diğeri ise toplumun zayıf kesimine karşı onları hakir gören, tepeden bakan, kendilerinin onlardan daha ayrıcalıklı bir konuma sahip olduklarını ifade eden davranışlarıdır.

Allah'a karşı inanç boyutunda sıkıntılı oldukları göze çarpmaktadır. Kur'an'ın ifadesiyle 'Allah'a ve ahiret gününe iman etmezler.' Bunun doğal bir sonucu olarak O'nun gönderdiği peygamberleri ve âyetleri de ya görmezden gelirler ya da inkâr ederler. Elbette ki kabul etmedikleri bir yaratıcıya kulluk etmeleri de beklenmez. Bununla da kalmayıp Allah'ın dışında başka ilahların varlığını kabul ederler. Muhtemeldir ki bu ilahları da toplumun zayıf kesimi üzerindeki hegemonyalarını sağlamlaştırmak ve devam ettirmek için bir tabu olarak kullanmaktadırlar.

Yine Kur'an'da onların toplumun zayıf kesimine karşı da olumsuz bir tavır içerisinde olduklarından bahsedilir. Bunu yaparken kendileri ile aynı konumda

olan ekâbir ile birlikte hareket ederek güçlerini birleştirir ve bunu zayıflar üzerinde bir baskı unsuru olarak kullanırlar. Toplumda kast sistemi oluşturmaya çalışırlar. Kendilerini, varlıklı olmayan insanlardan ayrıcalıklı görürler. Sahip oldukları imkânlardan onları faydalandırmazlar. İnsanlara iyilik yapmadıkları gibi başkalarının da iyilik yapmasından rahatsız olarak bunu engellemeye çalışırlar. Muhtemelen dünyalık bir şeyler elde etmek için yapmış oldukları küçük iyiliklerde gösteriş yapmaktan geri durmazlar.

Olumsuz bir kişilik yapısına sahip bu insanlar için tek ölçü, kendi düşünceleridir. Bunun dışında hiçbir otoriteden emir almak istemezler. Düşüncelerinin temelinde ise hayatı bu dünyadan ibaret görmek ve bütün yatırımlarını bu hedef doğrultusunda yaparak zevk ve sefa içerisinde, diğer insanların çektiği sıkıntıları umursamadan bir hayat sürmektir. Bu şekilde bir anlayış, Yüce yaratıcı tarafından kabul görmeyeceği için Allah tarafından sevilmemiş ve bunun sonucu olarak ahirette büyük bir azaba uğrayacakları bildirilmiştir.

KAYNAKÇA

Âlûsî, Şehabeddin Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî.* 16 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1415.

Begavî, Ebû Muhammed el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-tenzîl.* 5 cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiyyi, 1418.

Beyzâvî, Nâsırüddîn. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl.* 5 cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiyyi, 1418.

Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-luğa. Sıhâhu'l-luğa, es-Sıhâh fi'l-luğa.* 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 4. baskı, 1407/1987.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr.* 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.

Ebüssuûd Efendi. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâye'l-kitâbi'l-kerîm.* 9 cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiyyi, ts.

Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meâl-Tefsir.* trc. Ahmet Ertürk ve Cahit Koytak. 3 cilt. İstanbul: İşaret yayınları, 1999/1420.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn.* trc. Ali Arslan. İstanbul: Merve Yayın-Dağıtım, ts.

İbn Aşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr.* 30 cilt. Tunus: Dâru Tunusiyye, 1984.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz.* 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1422.

İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebü'l-Fidâ. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1419.

İbn Manzûr, Cemalüddîn. *Lisânü'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: Daru Sadr, 3.baskı, 1414.

İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât*. Beyrut: Daru'l-marife, 2005/1426.

İsmâil Hakkı el-Bursevî. *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 10 cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.

Kâsımî, Cemâleddîn. *Mehâsinü't-te'vîl*. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1418.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 cilt. Kahire: Dâru'l-Kütüb el-Mısriyye, 2. baskı, 1964/1384.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1426/2005.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, ts.

Merâgî, Ahmed Mustafa. *Tefsîrü'l-Merâgî*. 30 cilt. Mısır: Mektebetü Mustafa Elbânî el-Halebî ve Evlâduhu, 1946.

Mevdûdî, Ebü'l-A'la. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. trc. Muhammed Han Kayanî ve dğr. 7 cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. baskı, 1995.

Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Ebü'l-Berekât. *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-tevîl*. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelime et-Tayyib, 1998.

Özdoğan, Öznur. "İnsana Manevi-Psikolojik Yaklaşım". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49, sy. 2 (2008): 77-102.

Polater, Kadir. "Kur'an Açısından Kibir Sorunu ve Sonuçları". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, sy. 1 (Haziran 2013): 63-88.

Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtîhu'l-gayb. et-Tefsîrü'l-kebîr*. 32 cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiyyi, 1420.

Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm*. 12 cilt. Beyrut: Daru'l-Kutub el-İlmiyye, 1990.

Sâdî, Abdurrahman b. Nâsır. *Teysîrü'l-kerîmi'r-Rahmân fî tefsîri kelâmi'l-Mennân*. Byy: Müessesetü'r-risale, 1420/2000.

Şevkânî, Ebû Abdillâh. *Fethu'l-kadîr el-câmi' fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. 6 cilt. Dımeşk-Beyrut: Dâru'l-Kelim et-Tıyb, 1414.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 4 cilt. Byy: Müessesetü'r-risale, 2000/1420.

Tantâvî, Muhammed Seyyid. *et-Tefsîrü'l-vasît li'l-Kur'âni'l-kerîm*. 15 cilt. Kahire: Daru Nehdati Mısr, 1997.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 cilt. Byy: Daru'l-Hidaye, ts.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'ikı gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 cilt. Beyrut: Daru'l-Küttab el Arabiyyi, 3. baskı, 1407.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, December 2017, 21 (3): 1623-1670

Dinî Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak
The Understanding of Jinn in The Religious Resources and Culture

Hayati Aydın
Prof. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Professor, Yuzuncu Yıl University, Faculty of Theology, Department of Qurʾanic Exegesis
Van, Turkey
aydinhayati@yyu.edu.tr
ORCID ID http://orcid.org/0000-0002-7652-6434

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 16 Temmuz/July 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 23 Ekim/October 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December
Cilt / Volume: 21 **Sayı / Issue:** 3 **Sayfa / Pages:** 1623-1670
DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.328752
Atıf/Cite as: Aydın, Hayati. "Dinî Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak-The Understanding of Jinn in The Religious Resources and Culture". Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal 21, sy. 3 (Aralık 2017): 1623-1670. doi: 10.18505/cuid.328752.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Dinî Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak

Öz: Makale dini kaynaklar ve kültür bağlamında cinlerin anlaşılması üzerine odaklanmaktadır. Bilindiği gibi cin Kur'ân âyetlerinde hayli söz konusu edilmektedir. Ancak tefsir kaynaklarında bunların nasıl varlıklar olduğu gerçeği tartışılmamaktadır. Hâlbuki mümin olan herkes için Allah tarafından gönderilen Kur'ân'ı anlamak hayati bir önem taşımaktadır. Kur'ân'ın sahih olarak anlaşılmasına katkıda bulunmak üzere bu konuyu ele aldık. Kur'ân'a ait bir konuyu anlamak ise onun konu bütünlüğünü korumak ve âyetlerin ilişkili olduğu tarihi kesiti ve kültürel atmosferi göz ardı etmemeye bağlıdır. Bundan dolayı makalede yöntem olarak başta Kur'ân ve hadisler olmak üzere dini kaynakları ve ikinci olarak da Arap kültürünü esas aldık. Vardığımız sonuç şudur: Kur'ân cin ifadesini sıfat yönünü esas alarak kullanmıştır. Bundan dolayı Kur'ân'da cin ifadesi fiziksel varlığı olmakla birlikte duyularla teşhis edilmeyen ve kavrayış ötesi varlıklar olarak iki seçenekten birisine tekabül etmektedir. Ancak Kur'ân Hz. Süleyman'ın cinlerinde olduğu gibi zaman zaman Arap kültürünü esas alarak cin ifadesini yabancılar ve sanatkârlar (kâhin, müneccim, hünerli ustalar) anlamında da kullanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Cin, Şeytân, Yabancı, Kâhin, Sanatkâr, Hiss-i Müşterek.

The Understanding of Jinn in The Religious Resources and Culture

Abstract: The article focuses on the understanding of jinn (genie) in the context of religious sources and culture. As it is known, there is a lot of verses in the Qur'ān about jinn. However, the fact of jinn and its qualities are not discussed in the sources of tafsīr. It is of vital importance for the believer to understanding of the Qur'ān which sent by Allah. We have addressed this issue in order to contribute to the understanding of the Qur'ān as authentic. To true understand a subject belonging to the Qur'ān is to preserve the integrity of the subject and to observe the historical and cultural atmosphere to which the verses relate. For this reason, we have mainly used religious sources such as the Qur'ān and hadiths, and secondly, the Arabic culture. The result we have reached is this: the Qur'ān used the expression of jinn as adjective noun. Therefore, in the Qur'ān, the expression of jinn is one of two alternatives: Physical existence with unrecognized senses and transcendent beings. However, as the jinn of Solomon the Qur'ān has also used

the expression of jinn in the sense of strangers and craftsmen (priests, astrologers and ingenious masters), based on Arabic cultures from time to time.

Keywords: Jinn (Genie), Satan, Foreign, Oracle, Artist, Common Sense.

SUMMARY

The Qur'ân generally makes allusions to entities and personalities related to the adjective-noun uses. This understanding is crucial for our conceptions of jinn (genie) which may play a role in the characterization of the issue depicted here and which is not a diagnosis of the senses by an adjective, jinns can be identified as either symmetrical entities which refer to the beings that are therefore not constituted of a single copy of the goblin expression which could not identify any presence. The Qur'ān and Hadith, analysing the technical expressions, such as bacteria, microbes, viruses, micro-organisms as ultraviolet, along with infrared rays radiation such as transcending place and time, aliens touch on these entities intermittently; The Holy Prophet will be invoked in the sense of historical information within the context of the verses that seem to support this view in his practice; we provide here a portion of the meaning; but the jinn mentioned in Islamic literature is well understood, especially people who are corrupting entities they are deprived of the physical follow-up; abstract entities that can be observed in our world of the mind. The etymology of the expression used for centuries, starting from the effort, despite being not understood, figures out the subject of vague and preserves the mystery of jinn and lighting, pointing to the truth of the statement will try to figure out what it is like.

Expansion of the subject: In Islamic culture, it is believed that jinns are secret beings who are not recognized by the senses, who are obliged to comply with divine orders like humans, and there are among them Muslims and infidels. Of course, there are a number of hadiths and Qur'ānic verses supporting this belief. However, when it is taken into account of the hadith and the use of the cultural language of the verses of the Qur'ān, it is understood that genies are the unseen beings that senses cannot perceive. However, from time to time it can be said that foreigners, craftsmen, astrologers and soothsayer are also meant by the expression of jinn too.

A necessary corollary that can be derived from the aforementioned postulates is that the Qur'ān used the expression of jinn as adjective noun. Therefore, in the Qur'ān, the expression of jinn is one of two alternatives: Physical existence with unrecognized senses and transcendent beings. Indeed, it is possible to show some hadiths which may be referred to in relation with this subject. Depending on this use, bacteria, germs, viruses, etc. that the eyes cannot detect also we can imagine that cosmic rays entering the human body and causing destruction in it can go under this qualification too. "Indeed, we have adorned the nearest heaven with an adornment of stars and as protection against every rebelliouns devil" (al-Sâffât 37/6-7). It is understood that the devils are universal character assets that are not related only to humans. "And the jinn We created before from scorching fire" (al-Hijr 15/27) "And He created the jinn from a smokeless flame of fire" (al-Raḥmān 55/15). From these expressions, it is understood that harmful rays such as rays and radiation can also be described as jinn. Because it can be said that jinns are the rays that cause destruction in the DNA of living beings such as radiation due to the fact that Semum is exaggerated from the root of poison due to the intricate, mixed fire. With that as in the Solomon's jinns, the Qur'ān has also used the expression of jinn in the sense of strangers and craftsmen (priests, astrologers and ingenious craftsmen) from time to time, based on culture. The common stake in all these meanings is the confidentiality, unrecognition, professional mastery and strangeness expressed by the C-N-N root. It can be said that this is a cultural qualification that is worshiped to the genies, and is connected to the historical context of the Qur'ān, which is empowered to them mysterious overwhelming force in everywhere. But in any case, in Islamic culture, it is meant by spiritual beings who are often willing to devour a person, willing to devour their will. These can be interpreted in two ways. One can express some creatures or nature (i.e., devilish nature), which, like the one used in the devil. Accordance to this perspective this is an adjective which transcends the usual limit in figurative harm, does not recognize the material and spiritual human dignity, is not going under human yoke, is programmed to harm humanity. According to this, the devil is negative impulse and their negative effects on human beings; speaking to the devil is also a representative narrative. Secondly, in the Qur'ān "Iblis' I am better than him. You created me from fire and created him from clay" (Sad 38/76), these are not a physical manifestation of them, but a separate entity cate-

gory, intermediate forms of being. It is especially worthwhile that the Sufis accept these as negative things which are related to our spiritual dimension, and which are dominant over the person and are considered as being visible and appearing in the place called the joint of the mind. According to this, it is possible to say that psychoanalysts actually correspond to some of the imaginary assets they describe as hallucinations. It is possible to say that these are communications based on human beings, and that when we consider that brain language is electricity, it is a communication that is inherent to the ability of the rays that the senses cannot perceive them.

Apart from the use of metaphysics in the Qur'ān, the most common form of gin is used in the sense of foreigners. Foreignness and being unrecognized are part of the meaning of jinns expression. Therefore, the purpose of the verses which express that the prophets were sent to the jinns may be messengers sent to tribes which are unknown by Arabs. It can be said that in the Qur'ānic verses the term "gnome" is used in the meaning of the fetus (future generations), and that the Qur'ān challenges all humanity by this expression.

As in the case of Solomon, the Qur'ān sometimes puts forth the expression of jinn for craftsmen who have revealed rare and extraordinary talent in terms of their cultural significance. These are the master craftsmen with the soothsayer and astrologers. Since the soothsayer and astrologers have heard about the unseen and they compete with the prophets in this context, the masters are used for those who are skilled craftsmen and those who live in bedouin life, who come from foreign countries in society, who know the calculus and art and who are amazed at their works and minds. This type of use speaks to a kind of subconscious with the culture language of the observable environment in which the expression of the jinn is widely used.

GİRİŞ

Cin konusu tefsirin en karışık ve en muamma konularından birisidir. Bundan dolayı da İslam uleması bu konuda sorulan sorulara çoğunlukla cevap vermekten kaçınmış ve bu soruları geçiştirmişlerdir. Gazzâlî'ye (ö. 1111 m.) Şeytanın latif bir varlık mı? Cisim mi? Eğer cisimse nasıl insan bedenine girer diye sorulduğunda o, "Şeytanın zatından soru sormak, elbisene yılan girdi diyen kimseye

yılanın enini, boyunu, rengini, şeklini sormak gibi bir şeydir. Bu gibi durumlarda insana düşen elbisesine giren yılandan bir an önce kurtulmaya, onun zararını def etmeye bakması lazımdır" şeklinde cevap vermiştir.[1] Gazzâlî muhtasar olarak cinlerin maddî olmayan cevherlerden yaratıldığını, arazlarda olduğu gibi aralarında bazı farklılıkların olduğunu söylemektedir. Gazzâlî'nin bu şekilde cinleri farklı bazı sınıflara ayırmasında muhtemelen tartışmalı bazı hadislerin ve kültürün tesiri vardır. Maturidîlerin bu konuda suskunluğuna karşı Eş'arîler cinlerin cisim olduğunu söylemekte ancak bünyeyi hayat için şart olarak kabul etmemekte, Allah'ın, cinleri duyularla idrak edilebilen bünyeden yoksun yarattığını söylemektedirler. Yaşam için bünyeyi şart koşan mutezile ise cinlerin basit cisimlerden yaratıldığını, İbn Haldun (ö. 1406 m.) da duyularla algılanmadıklarından ve neye delalet ettikleri bilinmediğinden cinlerin müteşabihattan sayılmasının lazım geldiğini söylemektedir. [2]

Klasik müfessirler ise cin ve şeytanları insan gibi irade sahibi ve bundan dolayı da sorumlu varlıklar olduğunu söylemelerine karşın bazı muasır müfessirler bunlara farklı anlamlar yüklemektedir. Bunlardan rivayetlerdeki çelişkiler yüzünden konunun uyumu ve toparlanmasında zorluk yaşadığı anlaşılan Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) "Cin, insin mukabili bizim izah edemeyeceğimiz gizli mahlûklardır", demektedir.[3] Muhammed Esed (ö. 1992) ise cinlerin bedensel varlıklarının olmadığını ifade etmekte ve insanın bedensel duyularla kavrayamadığı, kavrayış alanının dışında kalan, gerçeklikleri ile değil tezahürleri olarak duyuran tabiat -insan tabiatı da dâhil- temel ruhsal güçler olarak onları tanımlamakta, şeytanları ise zaman zaman insanı yoldan çıkaran dürtüler olarak açıklamaktadır.[4]

Muasır müfessirlerden bazıları da Kur'ân'da cin, şeytan, melek ifadelerinin kullanımı ve bunların görevleriyle ilgili açıklamaların bu varlıkların zahirî niteliklerinin ötesinde daha derin anlamlara ve kanunlara ima olduğunu ifade etmek-

---

1 Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulumi'd-Din* (Kâhire: Dârü'l-Gad, ts.), 3: 34.

2 Nizamuddin Hasan b. Muhammed en-Nisaburî, *Ğarâibü'l-Kur'ân ve Reğâibü'l-Kur'ân,* (Beyrut: Dârü'l-İlmiyye, 1996), VI. 368; Ahmet Saim Klavuz, "*Cin*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 8 (İstanbul: TDV Yay., 1991): 9.

3 Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1978, 6: 4359-4360, 3951).

4 Muhammed Esad, *Kur'ân Mesajı* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 3: 1335, 1: 5, 2: 922.

tedir.[5] Aslında bu önemsenecek bir yaklaşımdır. Bu tarz bir yaklaşımı sergileyen Muhammed Abduh (ö. 1905m.) melekleri müspet, şeytanları menfi tabiat kuvvetleri olarak mütalaa ederek, "yer kuvvetlerinden her bir kuvvette, tabiat kanunlarından her bir kanunda bir grup yaratık vardır ki insana boyun eğmiştir", demektedir; insan, kendi yararına bu kuvveti boyunduruk altına almaya müsait bir şekilde yaratılmıştır. Ancak bu kuvvetten bir kuvvet müstesna, o da şerre teşvik eden, insanî kemale engel olan kuvvettir.[6] Bu görüşlerinden anlaşıldığı kadarıyla Muhammed Abduh, şeytan gibi bir varlığın iradesi olmadığına, konuyla ilgili âyetlerde temsili bir anlatımın hâkim olduğuna taraftar olmaktadır. Said Nursi (ö. 1960 m.) de, meleklerin Âdem'e secdesi ve şeytanın buna başkaldırmasının geniş küllî bir düsturu ve büyük bir hakikati ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Meleklerin secdesinin, evrenin birçok unsurunu ve bu unsurların manevî temsilcilerinin insana boyun eğdiklerini, şeytanın başkaldırısının da olumsuz unsurlar ve onların temsilcileri olan kötü ruhluların insan cinsinin yeteneklerini bozan ve onlara yanlış yollara sevk edip ideale götüren yollarından engellediğini ifade ettiğini söylemektedir.[7]

Modernist Tefsir Ekolü ve özellikle Hint modernistleri de melekleri, insandaki sezgisel biliş, sudaki akışkanlık ve taştaki katılık gibi yaratılmış nesnelerin hususiyetleri, cinleri, şer, hastalık ve diğer olumsuzlukların projeksiyonları, Şeytan'ı da nefs-i emmare (kötülüğü emreden nefis) gibi insanda bulunan bir kuvve olarak yorumlamaktadırlar.[8]

Hülasasını vermeye çalıştığımız eski ve yeni bütün bu görüşler cinleri anlamada her ne kadar ufuk açıcı olsa da Kur'ân âyetlerinin bütünselliği ve kültürel ortamı çerçevesinde değerlendirilmediği için yeterli değildir. Biz Kur'ân'daki bir konuyu gerçek anlamda anlamanın onu ilgili bütün âyetler ışığında değerlendirmek, tarihî ve kültürel bütün boyutlarıyla birlikte mütalaa etmekle mümkün olduğuna inanmaktayız.

Cin ve şeytanla ilgili olarak İslam ulemasının, ekollerin ve müfessirlerinin görüşlerini icmali olarak verdiğimiz bu girişten sonra realitenin ne olduğunu

---

5 Reşid Rıza, *Tefsirü'l-Menâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2005), 1: 222; Said Nursî, *Sözler* (İstanbul: Sözler Kitabevi, 1977), 229.

6 Reşid Rıza, *Menâr,* 1: 222.

7 Nursî, *Sözler,* 229.

8 Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: 2008), 255-259.

anlamak için cin konusunu yeni bir yöntemle yoruma tabi tutacak, Kur'ân ve hadislerin kullandıkları ifadelerin analizlerini yaparak cinleri ve şeytanları Kur'ân, hadis, tarihi ve kültürel bilgiler ışığında anlamaya çalışacağız.

CİN İFADESİNİN ETİMOLOJİK ANALİZİ

Kur'ân'ın sıfat-isim kullanmayı tercih etmesine bağlı olarak[9] varlıkları en doğru anlamanın yolu bu tarz ifadelerin etimolojisini esas alarak yorumlamak olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlam boyutuyla, yani sıfat boyutuyla kelimenin etimolojisini esas aldığımızda cin, gizli, duyularla teşhis edemediğimiz varlıklar anlamındadır. Nitekim ana rahminde olup görünmediği için döle aynı kökten cenin, göğüs tarafından kapatılmasından dolayı kalbe cenân, aklı örttüğünden dolayı deliliğe cinnet, insanı arkasına sakladığı gerekçesiyle kalkan gibi her sipere cünne denilmektedir.[10] Buna göre cin, duyuların algılayamadığı varlıkları ifade etmektedir. Aşağıdaki âyette cenne fiili de bu anlama gelmektedir:

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَباً قَالَ هَـذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ

"Üzerini gece örtünce (İbrahim) bir yıldız gördü; 'Rabb'im budur' dedi. Yıldız batınca 'Ben kaybolanları sevmem' dedi." (el-En'âm 6/76). Yaşanılan bir kuraklıktan sonra yağan yağmuru tasvir eden A'şâ nın

اذا الغيث صوبه وضع القد ح وجنّ التلاع والافاق
لم يزدهم سفاهة شرب الخم ر ولا لهو بينهم واسباق

"Bol yağmur fal sadaklarını doldurunca- tepeler ve ufuklar süslerle gizlenince,

---

9 Kur'ân geçmiş şahıs ve ümmetlerle ilgili olarak daima sıfat isim kullanmaktadır. Örneğin Yecüc ve Me'cüc ve onlara karşı set yapan şahsı "Zülkarneyn" İki Boynuzlu yani Doğu ve Batının sahibi, geçmiş semâvî kitaplarda Allah Resulü'nü "Ahmed / Çok Hamd eden", İslam'ın aleyhinde çalışan ve asıl ismi Abdüluzzâ olan şahsı Ebû Leheb, Müslümanları çukurlara koyarak yakanları Ashâb-ı Uhdûd / Hendek Halkı olarak nitelemektedir. Çünkü sıfat isimler iştirak sağlar; yani o sıfatta ortak olan herkesi içerir. Örneğin, Ebû Leheb / Ateş Babası bu bir sıfat künyesidir. Sıfat olduğu için o sıfatta ortak olan herkesi içerir ve İslam'ın aleyhinde Ebû Leheb gibi ateşli çalışan herkesin onun muhatap olduğu cezaya muhatap olacağı anlamını içerir. Ashab-ı Uhdûd / Hendek Halkı aynı şekilde bir sıfat nitelemesidir. Bu Müslümanları hendeklere doldurulup yakan ve onlara eziyet eden kâfirleri niteleyen bir sıfat olduğundan tarih içinde Müslümanları çukurlara doldurarak veya muhasara altına alarak eziyet eden bütün kâfirleri içeren bir nitelemedir. Sıfat isimlerin bu şekilde kapsayıcılığına bağlı olarak cin ifadesinin de birçok varlığı içerdiği söylenebilir.

10 Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Zekeriyya, *Makayisü'l-Luğa* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 422; Ebû Abdillah Ömer b. Abdillah eş-Şiblî, *Akâmu'l-Mercân fi Ahkâmi'l-Can* (Lübnan: Dâru'l-Kalem, 1988), 17.

Artık ne şarap-ne aralarında oyun eğlence ne de yarış onları meşgul etti”[11] şeklinde kıraç bayır ve tepelerin yeşilliklerle süslenmelerini cenne olarak nitelemesinde de yine bu anlam vardır. Müfessirler de ifadeyi bu boyutuyla ele alıp anlamaya çalışmış ve cinin bu isimle anılmasının nedeninin سمي جانا لتواريه عن الاعين “Gözlere görünmemesinden dolayı” olduğunu söylemişlerdir.[12] Klasik kaynaklarımız bu etimolojiyi esas alarak melekler ve ruhları da göze görünmediklerinden dolayı cin kategorisinde mütalâa etmişlerdir.[13] Ferrâ ve birtakım ulema sıfat kullanımı esas alarak,“O'nunla (Allah ile) cinler arasında bir nesep, (bir soy birliği) uydururlar...”(es-Sâffât 37/158) âyetinde cinden kastın melekler olduğunu söylemişlerdir.[14] Çünkü Eski Arap inanışında meleklere cinlerin zürriyetleri olarak inanılıyordu.[15] Nitekim Kur’ân da bu paralelde müşriklerin, meleklerin Allah’ın kızları oldukları iddialarını dile getirmektedir (bk. ez-Zuhrûf 43/15-17). Bu sıfat niteliğine uygun olarak Kur’ân, şeytan ve onun ait olduğu cin zümresinin insanlar tarafından görülemeyeceğini ifade etmektedir:

إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لاَ تَرَوْنَهُمْ

“O ve onun kabilesi sizin onları göremeyeceğiniz yerlerden sizi görürler.”(el-A’râf 7/27) âyetteki وَقَبِيلُهُ ifadesi kendisi gibi teşhis edilemeyen varlıkları ifade etmektedir. O halde bunu esas aldığımızda,

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

“Ben cin ve insi sadece bana ibadet etsinler diye yarattım.” (ez-Zâriyât 51/56) âyetindeki الْإِنسَ (ins) kelimesi الْجِنَّ (cin) ifadesi gibi bir sıfat isim olup cinin ifade ettiği gizli varlıkların aksine görünen varlıkları (veya özel olarak bu varlıklardan zevi’l-ukûl olan insana) işaret ettiğini söyleyebiliriz. Bize göre bu, Kur’ân

---

11 Ebû Osman Amr b. Bahr el-Cahiz, *Kitabü’l-Hayevân,* thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Basım Yeri yok, 1965, 6: 186; Arap müşrikleri kuraklık zamanında fal oklarıyla kumar oynayarak mal elde etmeye çalışır ve kazandıklarını halka dağıtırlardı. Bu onlar için büyük bir keyif ve övünç kaynağıydı. Şair bu şiirinde böylesine bir kuraklıktan ve oynanan kumardan bahsetmektedir.

12 Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi lî Ahkâmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dârü’l-Kitabi’l-İlmiyye), 10: 17; Fahreddin er-Razî, *Tefsirü’l-Kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi Turasi’l-Arabî, 1998), 1: 84.

13 Bk. Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu Istılahâti’l-Fünûn* (Beyrut: Dârü’l-Kütubi’l-İlmiyye, 1998), 1: 359; Şibli, *Akâmu’l-Mercân,* 16-17; Antunious, Busrus, *el-Mu’cemu’l-Mufassal fi’l-Az’dâd,* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-Ilmiyye, 2002), 19, 126.

14 Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab* /*“Cin”* mad. (Beyrut: Müessesetü’l-A’lemî, 2005), 1: 677.

15 Yusuf Suiçmez, *Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı / Hadisler Işığında Cahiliye Döneminde Ölüm Sonrası Hayat* (Ankara: Ankara okulu, 2016), 239.

bütünlüğü göz önüne alındığında en doğru yorum olmaktadır. Nitekim bu, Kur'ân'da

لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ

"...Göklerde ve yerde olan her şey Allah'ındır. Hepsi ona boyun eğmiştir." (el-Bakara 2/116) âyetiyle yerde ve göklerde her varlığın Allah'a teslim olduğunu ifade eden âyetlerle (bk. İsrâ 17/44; en-Nûr 24/41) uyum içinde olup Yirmi Birinci Yüzyılda milyarlarca galaksiye sahip olduğu keşfedilen evren tasavvuruna daha uygun bir yorum olmaktadır. O halde âyetteki "boyun eğmek" ifadesi insanlar gibi akıl sahibi varlıklar için iradî İslam'ı (teslimiyeti) diğer varlıklar için ise tekvini İslam'ı yani Allah'ın kendileri için yarattığı programa uygun hareket etmeyi, bu kanuna itaat ve boyun eğmeyi ifade etmektedir. Bu etimolojik boyutuyla Kur'ân'da cin ifadesi bir anahtar kullanım olup fiziksel varlığı olmakla birlikte gözle teşhis edilemeyen ve kavrayış ötesi varlıklar olarak iki seçeneğe tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Ancak bundan farklı olarak aşağıda geniş bir şekilde ele alacağımız gibi Kur'ân'da zaman zaman kültürel kullanım esas alınarak cin ifadesinin tanınmayan yabancı ve sanatkârlar (kâhinler, müneccimler, hünerli ustalar) anlamında kullanıldığını da söyleyebiliriz.

Bu itibarla biz bu makalemizde hakikî ve kültürel yönüyle cin ifadesinin âyetlerdeki kullanımını analiz etmeye ve bunların hangi hakikatlere işaret ettiğini anlamaya çalışacağız:

1. Hakiki Anlam Yönüyle

1.1. Fiziksel Varlığı Olmakla Birlikte Gözle Teşhis Edilmeyen Varlıklar

1.1.1. Mikroorganizmalar

Sıfat niteliğine bağlı olarak gözlerin teşhis edemediği mikroorganizmaların cin ifadesinin kapsamına girebileceğini düşünüyoruz. Mikroorganizma olarak ifade edilen bakteri, mikrop, virüs vb. görünmeyen varlıkların hepsi cin kategorisinde mütalaa edilebilir. Nihâyet hadisler iyice analiz edilirse bunların cin olarak nitelendiklerini söylemek mümkündür. Ebû Hureyre'den nakledilen şu rivâyet bu anlamı pekiştirmektedir: "Hz. Peygamber ihtiyacını gidermek için çıktığında ardından gittim. O yürürken arkasına bakmazdı. Kendisine yaklaştım, 'silinip temizlenmem için bana taşlar arayıver' dedi veya buna benzer bir söz söyledi; 'fakat bana kemik ve tezek getirme' dedi. Ona, eteğimde birkaç taş getirip, yanına

koydum ve uzaklaştım; ihtiyacını giderdiği zaman onlarla silindi;[16] sebebini sorduğumda Allah Resulü'(sav), 'Bunlar, cinlerin yiyeceğidir' dedi."[17]

Yine Allah Resulü (sav) kemiklerle ilgili olarak,

لا تستنجوا بالروث ولا بالعظام، فإنه زاد إخوانكم من الجن

"Kemik ve tezekle istinca etmeyiniz çünkü onlar cin kardeşlerinizin yiyecekleridir."[18] demiştir. Aynı şekilde,

إذا وقعت لقمة أحدكم فليأخذها فليمط عنها الاذي وليأكلها ولا يدعها للشيطان

"Birinizin lokması yere düşerse onu alsın, bulaşan şeyleri atsın ve yesin, onu şeytana bırakmasın," dedi.[19] Bu hadislerde cin ve şeytandan kastedilen şeyin gözlerimizle teşhis edemediğimiz küçük canlı mikrorganizmalar olması ihtimal dâhilindedir. O halde "kemik ve tezek gibi şeylerin cin yiyeceğidir" şeklindeki bütün bu ifadelerdeki cinden kastın bakteriler olduğu anlaşılabilir. Nitekim mantıken de maddî şeyleri yemenin görünmez varlıkların karakterine ters olduğu ortadadır. Çünkü burada kastedilen ıstılahî anlamıyla cin olsaydı maddî şeyleri yedikleri takdirde bu onları görünür kılacaktır. Yine,

إن الشيطان جساس لحاس فاحذروه على أنفسكم ، من بات وفي يده ريح غمر فأصابه شئ فلا يلومن إلا نفسه

"Şeytan Cessastır (gizli gizli izler) Lehhâstır (yalama karakterine sahiptir). Kim elinde et ve yağ kokusu olarak yatar ve (bundan dolayı) bir şey kendisine bulaşırsa sadece kendi nefsini kınasın,"[20] ifadelerinin de mikroplara işaret ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim

لايأكلن أحدكم بشماله ولايشربن بها فإن الشيطان يأكل بشماله ويشرب بها

"İçinizden hiç kimse soluyla yemek yemesin, su içmesin. Çünkü şeytan solla yer ve içer,"[21] gibi soldan yemek yenilmemesini tavsiye eden hadisleri bazı İslam uleması mecaza hamlederek bundan kastedilenin Şeytân'ın bu tarz yemek

---

16 Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm b. Muğire el-Buhârî, "*Vudu*", 20 (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 1: 48; Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1993), 3: 177.

17 Buhârî, "*Menâkıbü'l-Ensâr*", 32. 4: 240; Hadisin devamı şöyledir: *"Nusaybin (veya Nasibîn) cinlerinden temsilci olarak bir grup cin bana geldi ki onlar ne güzel cinlerdi! Benden yol azığını istediler. Ben de onlar için Allah'a dua ettim ki bir kemiğe veya bir tezeğe uğramaya görsünler, mutlaka üzerinde yiyecek bulurlar."* Ancak yiyecek talebiyle ilgili bu ifadenin ilave olduğu söylenmektedir. Bk. Ali Osman Ateş, *Kur'ân ve Hadise Göre Cinler-Büyü,* (İstanbul: Beyan, 1995), 114.

18 Ebû İsa Muhammed et-Tirmizî, *Tahâret,* 14 (18) (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 1: 29.

19 Tirmizî, "*Et'ime*", 11 (1803) 4: 259.

20 Tirmizî, "*Et'ime*", 48 (1759, 1960) 4: 289.

21 Tirmizî, "*Et'ime*", 9 (1799, 1800) 4: 257.

yenilmesinden hoşlandığını ima yoluyla söylemek olduğunu belirtmişlerdir.[22] Şeytan'ın sol elle yemek yemekten hoşlanmasının nedeni ise sol elle istinca yapılması ve iyi yıkanılmadığı takdirde burada mikropların üremesi için uygun ortamın bulunması olduğu anlaşılmaktadır. İmam Nevevî Müslim'in Şerhinde Allah Resulünün,

إذا استيقظ أحدكم من منامه فليستنثر ثلاث مرات، فإن الشيطان يبيت على خياشيمه

"Sizden biriniz uykusundan uyandığında üç defa sümkürsün. Çünkü şeytan, onun genzinde geceler"[23] hadisinin yorumunda şeytanın genizde gecelemesini, burun yoluyla genze giren tozun geniz rutubeti ile oluşturabileceği pislikleri (yani bir bakıma mikropları) ifade ettiğini söylemektedir.[24]

Yine Ebû Musa el-Eş'ari'den nakledilen bir rivâyette Allah Resulü (sav) şöyle buyurmuştur:

قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فناء امتي بالطعن والطاعون فقيل: يا رسول الله هذ الطعن قد عرفناه فما الطاعون؟ قال: وخز آعدائكم من الجنّ، وفي كلّ شهداء

"Ümmetimin yok olması, ta'n ve taûn (veba) iledir,' buyurunca, Ashab: "Ey Allah Resulü! 'Ta'n'ın ne demek olduğunu biliyoruz, peki taûn nedir?' diye sorunca Allah Resulü (sav) şöyle cevap verdi: 'Cin(ler)den olan düşmanlarınızın dürtmesidir. Her bir dürtmede şehitler vardır."[25] Ravisi Abdullah b. Kays olan bu hadisin başka bir varyantında yaklaşık olarak aynı şey söylenmektedir:

انَ النبي (صلى الله عليه وسلم) ذكر الطّاعون فقال: وخز من اعدائكم من الجنّ و هى شهادة المسلم

"Allah Resulü (sav), taûnu zikretti ve (taûn) 'cin(ler)den olan düşmanlarınızın dürtmesidir. Bu (dürtme) Müslüman'ın şehadetidir,"[26] hadisindeki cin ifadesinden veba mikroplarının kastedilmiş olması muhtemeldir. Ayrıca ondan veba gibi mikroplu hastalıktan ölenlerin hükmen şehit olduğu anlaşılmaktadır. O halde bu hadiste Taûn hastalığına neden olan mikroplar cin olarak anılmış ve bu tarz bulaşıcı hastalığa yakalanma "cin dürtmesi" olarak ifade edilmiş olabilir. Ayrıca "(taûn) cin(ler)den olan düşmanlarınızın dürtmesidir" ifadesinde من teb'îz (bir kısmı) anlamında olduğu için cinlerden mikroplar gibi diğer bir kısmının düşman, bakteriler gibi bir kısmının ise düşman olmadığını anlıyoruz. Nitekim birtakım bakterilerin vücut için yararlı olduğu bilinmektedir. Özellikle kalın bağırsaklarda

---

[22] Bedreddin Ebû Abdillah eş-Şiblî, *Ğarâib ve Acâibü Cin,* (Kâhire: el-Mektebetü'l-Kur'ân), 46.

[23] Ebü'l-Hüsyen b. Haccâc el-Müslim el-Kuşeyrî, *Teharet* 23 (İstanbul: Çağrı Yayınları), 1: 213.

[24] İmam Nevevî, *Sahih-i Müslim bi'ş-Şerhi'n-Nevevî,* (Beyrut: ts), 3: 127.

[25] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 534.

[26] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 556.

olan bir kısım bakteriler sindirilemeyen gıdaların parçalanıp emilmelerine yardımcı olmak, hücre büyümesini teşvik etmek, zararlı bakterilerin çoğalmasını baskılamak, vücudu bazı hastalıklara karşı korumak gibi sağlık için büyük yararlar sağlamaktadır.

Aynı şekilde Kur'ân'da, "Kulumuz Eyyüb'ü da an: (O) Rabb'ine 'Şeytan, bana bir bitkinlik ve azap dokundurdu' diye seslenmişti." (es-Sad 38/41) âyetinde geçen şeytan kelimesinin mikroba delalet ettiği söylenebilir. Buna göre âyette dile getirilen bitkinlik ve azap (sıkıntı) mikroplar vasıtasıyla bedene sirâyet etmiş bir bulaşıcı hastalığın varlığına delalet ediyor. Çünkü âyetteki مَسَّنِيَ kelimesinin dokundurmak anlamında olması bugünkü anlayışta olduğu gibi Hz. Eyub'un hastalığının ona temas yoluyla geçtiği anlaşılmaktadır.

"Kap(ınız)ı kapatın, kırbaların ağzını bağlayın, kandilleri söndürün. Çünkü şeytan hiçbir kırbanın bağını çözemez, hiçbir kapının ve hiçbir kap kacağın ağzını açamaz."[27]

Bu hadiste ifade edilen şeytan tabiri, bir boyutuyla cin olarak nitelenen ve insana maddî bakımdan zararlı olan bütün bu mikroorganizma unsurlarını kapsadığını söyleyebiliriz. Nitekim klasik lügat kitaplarında geçen,

كلّ عات متمرد من الجنّ والانس و الدّواب شيطان

"Cin, insan ve hayvandan her başkaldıran şeytandır," cümlesi, yukarıda da değindiğimiz anlamlara bağlı olarak şeytanı tanımlamaktadır. Buna göre mikroplar ve virüsler cin sınıfına mensup olup zararlı olduklarında bir boyutuyla cin taifesinin şeytanları olarak isimlendirilebilir. Türünün en tehlikelisi olduğu gerekçesiyle "Siyah köpek şeytandır"[28] "Koyunların ağıllarında namaz kılınız ancak develerin dinlendikleri yerlerde namaz kılmayınız. Çünkü deve şeytandan yaratılmıştır "[29] gibi hayvanların şeytan veya şeytandan olduğu bildiren hadislerde de şeytan ifadesinde bir boyutuyla bu anlamın, yani insana zarar vermenin hâkim olduğu söylenebilir. Nitekim Kadı Ebü'l-Yâlâ'ya deve ve siyah köpeğin kendi cinslerinden doğmasına rağmen neden hadislerde şeytan sayıldığı sorulduğunda bunun bir mecazî kullanım olduğunu, siyah köpeğin köpeklerin en şerlisi ve yararının az olduğunu, devenin ise inatçılığı ve saldırganlığı yüzünden şeytana benze-

---

[27] Müslim, "*Eşribe*", *97.* 2: 1594; Tirmizî, "*Eşribe*", 14 (1812). 4: 263; Ebû Davud, "*Eşribe*", 22 (3731). 4: 117.

[28] Müslim, "*Salat*", 265. 1: 365.

[29] Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd b. Mace, "*Salat*", 769, 770 (İstanbul: Çağrı yayınları, 1992), 1: 253.

tildiğini söylemiştir.[30] Hayvanlardaki siyah rengin şeytana nispet ettirilmesi karanlık gecenin içinde kötülüğü barındırmasını çağrıştırması yönüyle de bağlantılı olduğu söylenebilir Çünkü Kur'ân'da "De ki...karanlığı çöktüğü zaman gecenin kötülüğünden...Rabbime sığınırım"(Felâk 113/3) denilmektedir. Hatta bu renk bütün kültürlerde olumsuzluğu ve karamsarlığı sembolize ettiği için matemli günlerde siyah elbiseler giyilmektedir.

Bütün bu anlatımların tamamıyla soyut olmadığı dinin en soyut meselelerde bile bazı nesnel hakikatlere işaret ettiği söylenebilir. Ancak dini hakikatleri anlamak için tarihi bağlamı göz ardı etmemek lazımdır. Konumuzda olduğu gibi gözle görülmeyen mikroorganizmaların teşhis edilmediği bir tarihî bağlam içinde bunların cin olarak ifade edilmesi gâyet teknik ve kapsayıcı bir niteleme olduğunu kabul edebiliriz.

1.1.2. Kozmik Işınlar / Işınımsı Varlıklar

Cin ifadesinin sıfat kullanımına bağlı olarak her görünmez şey cin ifadesiyle nitelenebilir. Bundan dolayı insan bedenine giren kozmik ışınların da bu nitelemenin altına girebileceğini düşünüyoruz. Çünkü bir bakıma bunlar farkına varmadan insan bedenine girmekte ve büyük tahribatlara neden olmaktadır. Bu ışınları görmememizin nedeni bunların sinir uçlarına temas etmemesidir. Çünkü beyne ulaşan her şeyin duyulardan geçmesi, sinir tabakasına tesir etmesi gerekiyor.

Kur'ân'ın cinle ilgili en somut referanslarının bu tarz ışınlara yapıldığı söylenebilir. Özellikle cinlerin, insan bedenine nüfuzunu cinin mahiyetini ifade eden âyetlerde bulmak mümkündür. Vehb b. Münebbih cinlerin bir kısmının rüzgâr olduğunu söylemesi bu görüşümüzü desteklemektedir.[31]

Kur'ân-ı Kerim, cinlerin yaratıldığı unsuru açıklarken özellikle üç ifadeye dikkatimizi çekmektedir. Bunlar, "Nâr'' "Semûm''ve "Maric" ifadeleridir. Nâr, ateşi ifade etmektedir:

قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَاْ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّار وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ

"(Allah) buyurdu: 'Sana emrettiğim zaman seni secde etmekten alıkoyan nedir?' (İblis): 'Ben, dedi, ondan hayırlıyım. Beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın."(el-A'râf 7/12. Ayrıca Bk. Sâd 38/76) Ancak cinin ateşten yaratıldığını ifade etmek insanın topraktan yaratıldığını ifade etmek gibidir. İnsan nasıl top-

[30] Şibli, *Ğarâib ve Acâibu Cin,* 36-37.

[31] Şiblî, *Ğarâib ve Acâibu Cin,* 44.

raktan yaratılmasına rağmen bünyesi toprak değil topraktan elde edilen elementlerden ise cinler de ateşten yaratılmasına rağmen bünyeleri ateşten değil, ateşi oluşturan elementlerindendir.

Hicr suresinde cinin Semûm vasfına,

وَالْجَآنَّ خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ مِن نَّارِ السَّمُومِ

"Cinne gelince onu da (insandan) daha önce, (vücudun gözeneklerine) nüfuz eden kavurucu ateşten yarattık." (el-Hicr 15/27), Rahmân suresinde cinin, Mâric vasfına dikkat çekilmektedir:

وَخَلَقَ الْجَانَّ مِن مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ

"Cinni de mâric (karışık, karıştırıcı) ateşten yarattı." (er-Rahmân 55/15)

Bunlardan Semûm, esen sıcak rüzgâra denir. Bu rüzgâra Semûm denilmesi, şeffaflığından dolayı ter ve buharın çıktığı Mesemme adı verilen vücudun deliklerine girip insanı bunalttığından dolayıdır.[32] Türkçede de buna Sam yeli denilmektedir. Sümm (Zehir) ifadesinin de bu kökten olması münasebetiyle bu rüzgârın zehirleyen, ancak Semûm'un Faûl vezninde mübalağa olmasına binaen çok zehirleyici bir yönünün olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Muhammed Hamdi Yazır, "cinlerin bu şekilde zehirli ateşten yaratılmış olması, cin ve şeytanın insana gizli deri gözeneklerinden girecek, zehirleyecek, yakacak bir nitelikte olduğuna" işaret ettiğini söylemektedir.[33] Mâric ise iç içe girmiş, karışık ateş demektir.[34] Ancak m-r-c kökü ayne'l-fiili kesre ile Merice olsa karışık anlamında lazımî (geçişsiz bir fiil) olur; fetha ile Merece olsa manası karıştıran anlamında geçişli bir fiil olur.[35] Bu kök anlamı esas aldığımızda cin maddesi iç içe giren veya dalgalanan ve maddelere nüfuz eden veya onlarda yapısal ve kimyasal değişime neden olan varlıklar oldukları anlaşılmaktadır. Bu nitelikleri esas alarak Kur'ân'da cinin bir kısmından amacın, nükleer enerji ve onun radyasyon gibi gözle görülmeyen yıkıcı etkileri olduğu anlaşılabilir. Özellikle son asırlarda gerçekleştirilen radyoaktif maddelerin atomlarının parçalanmasıyla ortaya çıkan enerjide gizli olan radyasyonun (alfa, beta ve gama ışınlarının) açığa çıkmasıyla insan DNA'sını parçalamasının görülmesi radyasyon tarzı ışınların bu nitelemenin kapsamına girebileceği ve özellikle Semûm ve Mâric sıfatlarının bu ışınlara tekabül edebileceği söylenebilir. Öyle ki

32 Razî, *Tefsirü'l-Kebîr,* 1: 138.

33 Yazır, *Hak Dini,* 5: 3059.

34 Razî, *Tefsirü'l-Kebîr,* 10: 349.

35 Razî, *Tefsirü'l-Kebîr,* 10: 350.

bu radyasyona maruz kalan insanların çocuklarında ve daha sonraki nesillerinde bile bu olumsuz etkileri sürebilmektedir. Hiroşima ve Nagazaki'ye atılan ve Rusya tarafından Türkî cumhuriyetlerde deneme amaçlı patlatılan atom bombalarının bölgelerde bıraktığı büyük olumsuz tesirler bunun kanıtıdır.

Bundan dolayı bir boyutuyla cin ifadesinin gözle görülmeyen bu tarz ışınlara işaret ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim röntgende kullanılan ışınlara fazla maruz kalanların kansere yakalanmaları cinlerin Semûm ve Mâric niteliklerine uygun bir sonuç olduğunu düşünüyoruz.

Bu kozmik ışınların bir kısmı ise Güneş ve diğer yıldızların yaydıkları mor ötesi (ultra-viole) ışınlarına işaret ettiği söylenebilir:

إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاء الدُّنْيَا بِزِينَةٍ الْكَوَاكِبِ وَحِفْظاً مِّن كُلِّ شَيْطَانٍ مَّارِدٍ لَا يَسَّمَّعُونَ إِلَى الْمَلَإِ الْأَعْلَى وَيُقْذَفُونَ

مِن كُلِّ جَانِبٍ دُحُوراً وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ

"Biz en yakın göğü yıldızlarla süsledik ve onu itaatten çıkan her türlü şeytandan koruduk. Onlar mele-i alâyı (yüce melekler topluluğunu) dinleyemezler; her yandan kendilerine (şihablar: ışınlar atılır) kovulurlar. Onlar için sürekli bir azap vardır. Yalnız bir söz kapan olursa, onu da delici bir alev takip eder." (es-Sâffat 37/6-7)

Âyette "Semâ-i dünyâ / Yakın gök" ten kasıt atmosferdir. Atmosferin وَحِفْظاً مِّن كُلِّ شَيْطَانٍ مَّارِدٍ "itaatten çıkan her türlü şeytandan korunması" sözü (aşağıda daha geniş temas edeceğimiz gibi) şeytanların sadece insanlarla ilgili olmayan, evrensel karakterli varlıklar olduğunu ifade etmektedir. Atmosferin insana zararlı olan ultra-viole ışınları gibi zararlı ışınları süzdüğü bilinmektedir. Âyette dile getirilen göğün korunmasından maksadın hem göğün sağlamlığı ve zararlı ışınları süzmesi, hem de alttan bazı şeytanî yollarla göğe ulaşmaya ve bilgi almaya çalışanlara karşı kalkan, koruyucu vasfına vurgu yapmaktır. Âyetin bu ifadesinden sonra gelen ve لَا يَسَّمَّعُونَ ile başlayan ikinci cümle şeytanın sıfatı olamayacağından cümle-i isti'nafiye ve fâili de gaybın haberlerini almaya çalışan (yine aşağıda daha geniş ele aldığımız gibi) kâhinlerdir. Çünkü eski dönemlerden kâhinler gaybdan vahiy alan peygamberlerle yarış halindeydiler ve onlar da cinler vasıtasıyla gaybın haberlerini aldıklarını söylüyorlardı. Nitekim Kur'ân da "Bu bir kâhinin sözü de değildir."(Hâkka 69/42) derken bu realiteye parmak basmaktadır. Âyette kâhinlerin yüce topluluğu dinleyemedikleri ifade edildikten sonra "إِلَّا" istisna edatının getirilmesi bu tür illegal, kâhinlik (telepati) yollarıyla mele-i âlânın dışında bazı cüzî bilgilerin alınabileceği anlaşılmaktadır. Hatta ilim adam-

larının bazı aletler vasıtasıyla uzaydan gelen ışınlarla gök cisimleri hakkında bazı tahminlerde bulunmaları ve bu yolla bazı bilgilere ulaşmaları da bu ifadenin kapsamına girdiği söylenebilir. Âyette şeytanın sıfatı olarak Marid (itaat dışına çıkan) ifadesinin kullanılması radyasyonda olduğu gibi bu tarz ışınların bozunumla ortaya şaçılan bir ışın olduğu imasını taşımakta ve bugünkü anlayışta olduğu gibi göğün bu ışınları süzdüğü bilinmektedir. Demek ki kâhinler hassaslaşmış tecessüs duygularını kullanarak telepati ile uzaktaki cisim ve varlıklardan ilgili bazı algıları alabildikleri, bazı gizemleri hissedebildikleri göğün derinliklerinden veya manevî boyuttan gelen bu tarz etkilerden bazı tahminlere ve kehanetlere varabildikleri anlaşılmaktadır. Ancak vahiy gibi mele-i alâdan gelen haberlere asla ulaşamaz, ulaşmaya çalışanlar da vahyi korumakla görevli güçler tarafından her yönden kovulurlar; manevî bir bombardımana tabi tutulurlar.

Klasik tefsirlerde İbn Abbas'ın cinlerin sıfatı olarak Kur'ân'da kullanılan Semûm'u öldüren sıcak rüzgâr olarak, Kuşeyrî'nin (ö. 986 m.) de bu rüzgâra Semûm denilmesini, derinin deliklerinden vücuda girme niteliğine bağlaması[36] cin ifadesinin bir kısmının ultra-viole ve radyasyon gibi zararlı ışın dalgalarına işaret ettiğini söyleme imkânını bize vermektedir. İlmi keşiflerle artık bugün anlaşılmıştır ki evrende beş duyunun algılayamadığı bazı şeyler vardır. Bu nedenle sınırı genişletmek klasik müfessirlerin yorumlarının ötesine gitmek zorundayız. Mor ötesi ışınları görmesek bile bunların varlığı artık ilmen ispat edilmiştir. O halde insanlara zararlı olan kozmik ışınları veya bu tarz ışınlardan bazı enerji bileşkeleri cin olarak mütalaa edilebilir. Hatta hareket kabiliyetiyle yaşama yakın duran bu tarz ışınların bir bilinç bileşkesini meydana getirebilmeleri uzak bir ihtimal değildir. Nitekim Fahreddin er-Razî şöyle demektedir: "Niye cisimlerin bir türü latif (şeffaf), sirâyet edici, canlı, akıllı, zor işleri yapmaya muktedir, ayrışmaya ve parçalanmaya elverişsiz olmasın. İşi böyle tasavvur ettiğimizde bu tarz cisimler muhtelif şekillere girebilir, esen rüzgârlar bunları parçalayamaz, yoğun maddeler bunları ayrıştıramaz. Nitekim felsefeciler, yıldırım ateşinin seri bir şekilde taşlara ve demire nüfuz ettiğini söylemektedirler. O halde bunu esasa aldığımızda cinler canlı olarak belli bir zamana kadar insanların bedenine sirâyet etmeye kadir olabilirler. Bütün bunlar açık ihtimaller olup bunun aksini ispat

[36] Kurtubî, *Câmiü' li-Ahkâm,* 10: 17.

edecek herhangi bir delil ortaya konulamamıştır."[37] Bugün bile ilmin yapı bakımından ışık fotonlarının mahiyetini hala bilmediğini unutmamak lazımdır.

Mor ötesi ışınlar radyoaktif özelliğinde olduğundan, yıldızların ömrü ve hareketleriyle, uzay ve uzay olaylarıyla ilgili bazı bilgileri taşır. İlim adamlarının uzayın oluşumu, boyut ve hareketlerine ait bilgilerin bir kısmını bu tarz mor ötesi ışınlarla sağladıkları bilinmektedir. Özellikle bu ışınların renkleri, kâinatın yaşı ve yıldızların oluşum ve ölümünü bildirmektedir. Örneğin uzak yıldızlardan gelen ışık spektrumlarının kırmızıya kaydığı gözlenmekte bu da yıldızların uzaklaştığı, dolayısıyla evrenin genişlediğini ispatlamaktadır. Aynı hesapla geriye doğruya gidildiğinde Bing Bang (Büyük Patlama) ile kâinatın yaratıldığı teorisine varılmaktadır. Yine teleskoplar vasıtasıyla gezegenlerden gelen ışınların dalga boylarından gezegenlerdeki ısı tahmin edebilmekte aynı şekilde hızlı radyo dalgaları (FRB) vasıtasıyla uzayda başka varlıkların ve medeniyetlerin mevcudiyeti tespit edilebilmektedir. Günümüzde uzayla ilgili bilim adamlarının uzayın gizemini çözmede bu tarz ışınlar üzerinde yoğun bir şekilde çalıştıkları bilinmektedir. Yerküremizde de radyo ve televizyon yayınları dalgalar halinde çevremizde hareket etmesine rağmen onları çıplak gözle görememekteyiz. Ancak cihazlar bu ışın dalgalarındaki ses ve görüntüyü alıp cihazlara yatsıtabilmektedir. Bütün bunlar gözle göremediğimiz fakat realitede cin gibi havada mevcut olan ve hareket eden varlıkları ve sesleri ifade etmektedir. Aynı şekilde röntgen ve ultrason vasıtasıyla beden ve rahimlerde olan hastalıkları ve cenini anlamakta, hastalığın türünü veya ceninin cinsiyetini tespit edebilmekteyiz. Bütün bunlar gözle görüp algılayamadığımız bu tarz ışın ve ses dalgalarının bize sağladığı gaybî bilgiler olmaktadır.

Nitekim yukarıdaki âyette mele-i alâya kulak veren hırsızlarla ilgili *"onu delici bir alev takip eder"* ifadesi bu ışının delici özelliğini ifade etmektedir. Bütün bunlar kızılötesi ışınların niteliklerine uygun olduğunu ve Kur'ân'da cin ifadesinin bir boyutuyla bu tarz kızılötesi ışınlara veya bu ışınlara benzer manevî etkilere işaret olabileceğini söyleyebiliriz. O halde Semûm ve Mâric, cinin cevherini ifade eden bir niteleme olup cinin ya bu maddenin aynısından ya da teşbihü'l-gâibi bi'ş-şahidi şeklinde anlamamız sağlamak gayesiyle insanın teşhis edemediği beden gibi kesif maddelere rahatlıkla girebilen bu tarz manevî etkilere sahip bir özden yaratıldığını ifade etmektedir.

[37] Razî, *Tefsirü'l-Kebîr,* 1: 82.

1.2. Kavrayış Ötesi Varlıklar

Kur'ân cin ifadesini aşağıda verilen âyetlerde olduğu gibi bazen insanın teşhis edemediği gaybî varlıklar için kullanmaktadır.

الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ مِنَ الْجِنَّةِ وَ النَّاسِ...

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نبِيٍّ عَدُوّاً شَيَاطِينَ الإنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوراً

Bu âyetlerde cinin kullanımı insanın zıddına tekabül eden bir ontolojik kullanımdır. Bunları duyusal idrakin ötesinde olan, daha çok vahiy ile mevcudiyeti bilinebilen varlıklar olarak kabul etmek lazımdır.

Ancak İslam kültüründe büyük oranda bu varlıklarla ilgili üzerine birleşilen ortak payda cinlerin duyularla idrak edilmeyen ve insanlar gibi ilahî emirlere uymakla yükümlü ve aralarında Müslüman ve kâfirlerin olduğu gizli varlıklar, şeklindedir. Elbette bu inancın yerleşmesinde kaynaklarda yer alan birtakım hadisler ve Kur'ân âyetleri rol oynamıştır. Ancak hadislerin sıhhati ve Kur'ân âyetlerinin kültürel dili kullanması göz önüne alındığında asıl olarak cinden kastın (bu âyetlerde olduğu gibi) insan için olumsuz olan gaybî varlıklar, yani şeytanların kastedildiğini anlamak pekâlâ mümkündür. Âlemde her varlığın çift yaratılmasına bağlı olarak meleklerin evrendeki doğal yasaları uyum içinde tanzim edip onun devamını sağladıkları gibi cinler (yani şeytanlar anlamında) de fıtratta tebeî olarak (varlıklarla kâim) bulunan şerri tahrik eden onun devamına neden olan kuvvetler olarak anlamak lazımdır. Makalemizin giriş bölümünde temas ettiğimiz gibi bize göre Said Nursî ve Muhammed Abduh gibi müfessirlerin Kur'ân ifadelerinin külli düsturları içerdiğine ve bunların daha derin hakikatlere işaret ettiğine dair yorumları çok yerinde kabul etmek lazımdır. Buna göre meleklerin Âdem'e secde etmesi ve şeytanın başkaldırışının fıtratta veya kâinatta bazı durum ve varlıkların insan tarafından boyunduruk altına alınıp istifade etmeye müsait, bazılarının da olumsuz olup insana maddî ve manevî bakımdan baş eğmeme ve zarar verme doğasında olduklarını ifade ettiği söylenebilir. Bundan dolayı bu ifadeyi bir koyunun, atın, ineğin, arının, şahinin vs. hayvanlarda olduğu gibi bazı varlıkların insan tarafından boyunduruk altına alınıp, yararlanılabileceği, akrep, yılan, kurt, aslan, kaplan gibi yabani hayvanlarda olduğu gibi bazılarının boyunduruk altına alınıp yararlanılmayacak varlıkları ifade ettiği şeklinde anlamak mümkündür. Siz bir ömür boyu bir akrep, yılan, kurt, aslan vs. besleseniz de bir fırsatı yakaladıklarında size zarar verebilirler. Kaynakların Âdem'e secde emri ona tevazulu davranma, onun ve cinsinin yararına çalışmayı ifade

ettiğini söylemesi bu anlamı pekiştirmektedir.[38] O halde Kur'ân'da şeytanla konuşma bu selbi doğanın kişileştirilmesi, yani hal diliyle anlatım gibi temsilî bir konuşma olduğu söylenebilir. Mesela gizli kalması gereken bir şey karşısında fıtrattaki tecessüs (merak) duygusu insanı tahrik ederek kişilerin ayıplarını araştır demesi, hayırlı işlerdeki harcamalarda insandaki bencillik duygusu kişiye başkaldırarak verme, verirsen fakir düşersin demesi gibi fıtrattaki selbi doğanın kişileştirilmesidir. Nitekim Kur'ân'da yer, gök, zerrelerle konuşma hep bu tarz olan bir konuşmadır. Bilindiği gibi Kur'ân zaman zaman göklere, yere açık bir şekilde (bk. Ahzâb 33/72; Fussilet 41/11) zaman zaman da gezegen ve eşyalara zevi'l-ukûl zamirleriyle işarette bulunmak suretiyle bilinç izafe etmekte, onlarla muhavere gerçekleştirmektedir (bk. Bakara 2/33; Yûsuf 12/ 4). Zaman zaman müfessirler de Kur'ân'da yer alan Şeytan'ın eylemlerini bu tarz tefsir etmişlerdir. "O zaman şeytan onlara yaptıkları işi süsle (yip güzel göster)miş: 'Bugün insanlardan sizi yenecek kimse yoktur, (korkmayın), ben sizin yanınızdayım!' demişti. Fakat iki topluluk birbirleriyle karşılaşınca ardına dönüp: 'Ben sizden uzağım, ben sizin görmediğinizi görüyorum, ben Allah'tan korkarım, zira Allah'ın cezası çetindir!' demişti." (el-Enfâl 8/48) âyetinin tefsirinde Âlusî şeytanın amelleri süslemesi insanlara vesvese vermesidir, der. Şeytan'a nispet edilen "Kâle" vesveseden mecazdır. İki topluluk karşılaşınca Şeytan'ın kaçması bir istiare-i temsiliyye olup bu kaçma korktuğu şeyden geri geri kaçan bir şahsın eylemine benzetilmiştir. Sanki şöyle denilmek istenilmiştir: İki ordu karşılaşınca Şeytan'ın tuzağı boşa çıktı, onlara yardım edeceğine dair verdiği hayalden geri dönerek helaklerine neden oldu.[39] O halde burada anlatımı etkin ve anlaşılır kılmak için âyette şeytanın verdiği vaatten cayması geri geri kaçan bir insan eylemiyle ifade edilmiştir. Ancak bütün bunlara rağmen bize göre Kur'ân bütünlüğü esas alındığında şeytan derken insan ve kâinattaki bu gibi selbiyatı idare eden irade sahibi ve iradesini selbî kullanan müstakil duyularla teşhis edilemeyen varlığı ifade ettiğini söylemek daha makuldür. Çünkü "(İblis): "Rabb'im, dedi, beni azdırmandan ötürü ant olsun ki, ben de yeryüzünde onlara (günahları) süsleyeceğim ve onların hepsini azdıracağım." (el-Hicr 15/39) gibi âyetler şeytanda bir benlik bilincinin, bir farkındalık duygusunun olduğunu göstermektedir. Melekler nasıl evrendeki doğa ve doğa kanunlarının işleyişini sağlıyorsa bunlar da o derece doğa ve kanunları bo-

---

38 İsfehanî, *Müfredat,* 224.

39 Ebü'l-Fadl Şihabuddin el-Âlusî, *Ruhü'l-Meanî,* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1987), 10: 14-15

zamaya çalışan tebe-i unsur veya varlıkları temsil ederler. Cinlerin cehenneme gireceklerini birçok âyet ifade etmesine rağmen[40] hiçbir âyetin onların cennete gireceklerini ifade etmemesi bu seçeneğin doğruluğuna delalet etmektedir. O halde Kur'ân'da asıl olarak cinden kasıt şeytan sınıfı olan varlıklar olduğunu söylemek mümkündür. Bundan dolayı asıl olarak cin / şeytan fiziki varlığımızdan daha ziyade düşünce ve irademiz üzerinde etkili olan bu gibi olumsuz gaybî (algı ve müşahede alanımızın dışında kalan) varlıkları ifade etmektedir. Böyle kabul edildiği takdirde taşlar yerine oturmakta ve bu, Kur'ân'ın ilk insanlığın zuhurunu ifade eden Âdem'e secde emrinin verildiği sahnede melek ve İblis'ten başka varlıktan bahsedilmemesine uygun düşen bir yorum olmaktadır.

Çünkü insan madde ve ruhun imtizacından yaratılmış bir varlık olması münasebetiyle madde ve ruhun insan üzerinde bazı etkileri vardır. Ruh yücelere, madde de aşağılara meyl etme istidadındadır. Bundan dolayı insan fıtratından yücelmeye sevk eden dürtüleri melekler, süfli duyguları da şeytanların etkisi altındadır. Felsefeciler insanın fıtrî bu tarz meyillerini esas alarak melekleri ulvî, şeytanları da süflî kuvvetler olarak kategorize etmeleri insanın bunun gibi doğal yapısını merkeze alan bir yorum olduğu söylenebilir. Bu durumu geçirilmiş olan evrime bağlayan İbn Haldun yaratılış itibariyle insanın evveli ve ahiri ile temasının olduğunu aşağı cihetiyle tenle, yukarı (ulvî) cihetiyle de meleklerle birleşme doğasında yaratıldığını söylemektedir.[41] İşte bir boyutuyla şeytanlar, iradesi zayıf olanlarda bu süflî olan duygulara etki ederek onları çığırından çıkarmaya ve kontrol edilemez hale getirmeye çalışan ve insanın yücelmesini engelleyen böylesine kötülüğe programlanmış varlıkları ve gücü ifade etmektedir.

Bu olumsuz gücün, irade ve dolayısıyla insan bilinci üzerinde etkili ve bilinç merkezinin beyin olması nedeniyle beynimizin çalışması arasında mütecanis bir bağın olduğu söylenebilir. Çünkü beynimiz elektrik üretmekte ve elektrik kuvvetiyle çalışmaktadır. Algı ötesi bu gibi varlıkların (şeytan ve şeytanî güçlerin) insanla iletişimi, yapıları gereğince (yani ışınlarla) böylesine elektrik dalgaları vasıtasıyla yaptıklarını tasavvur etmek mümkündür. Duyu ve algı merkezlerinin beyinde olması, organların duyumları elektriksel akımlara dönüştürerek beyne taşıması ve beynin ürettiği elektrikle bu algının oluşması şeytânî güçlerin bu

[40] Bk. El-A'râf 7/ 38, 179, Fussilet 41/41; el-Ahkâf, 46/18.
[41] Ebû Zeyd Abdurrahmân İbn Haldun, *Mukaddime* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1988), 123-125

merkezle iletişim içinde oldukları söylenebilir. Bunu, Kur'ân'ın kullandığı teknik ifadelerden anlamak da mümkündür:

إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَواْ إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ

"Allah'tan korkanlar, kendilerine şeytandan bir tâif (dalga) dokunduğu zaman (Allah'ın sevap ve cezasını) hatırlarlar, hemen (gerçeği) görürler." (el-A'raf 7/201).

Âyetteki Tâif, t-v-f kökünün ism-i fâil (etken ortaç) olup bir şeyin etrafında dolanan dalgayı ifade etmektedir. Kâb'e tavafı da bu köktendir; teksir (çokluk) anlamını barındırdığı için fiili, bir şeyin etrafını çok çok dolanmak anlamındadır. İslam uleması ifadenin bu karakteristiğine, yani çokça dolanmayı ifade etmesine bağlı olarak cin, hayal ve çevrede vukuu bulan olayları fâil formuyla tâif olarak isimlendirmişlerdir. Bu ifadeden şeytânî etkinin dalga şeklinde olduğunu anlıyoruz. Dalga ışık ve enerjinin karakteristik hareketidir. Kur'ân'da ifade edildiği gibi insanı saptırmayı irade eden Şeytân'ın insan etrafında dönen bir etki (Tâif) göndermesini klasik kaynaklarımız da insan etrafında (anafor gibi) dönen şeytanî etki olarak yorumlamışlardır.[42]

Dilimizde de Tayf aynı şekilde Arapça aslına uygun ışık huzmesi (spectrum) olarak anlaşılmaktadır. Nihâyet ilim adamları erken bir dönemde, bin sekiz yüzlü yıllarda beyne verilen elektrikle canlıların uzuvlarının hareket ettiğini görmüş ve bu yüzyılın sonlarında ise insan beyninin elektrik akımını ürettiğini, duygusal ve zihinsel faaliyetlerin bu akımla meydana geldiğini, beynin iletişiminin elektrik diliyle olduğunu keşfetmişlerdir.[43] Dış dünyadan beş duyu organıyla yapılan temas beyne elektrik akımı göndermekte beyin, gelen bu akımı anlamlandırmakta ve onun ne olduğunu bu akımla teşhis etmektedir. Hatta günümüzde beyin düşünceleri ile hareket edebilen robotlar beynin ürettiği bu elektrik akımından etkilenerek irade edilen yöne hareket etmekte ve istenilen işi yapabilmektedir. O halde gerek duygusal ve zihinsel faaliyetlerimizde gerekse davranışlarımızda elektrik akımının temel ve dolayısıyla ışınların da bir sâik olabileceği, yani bunların zihinsel faaliyetleri olumsuz etkileyebileceği anlaşılmaktadır. Bize

42 Ebü'l-Kasım el-Huseyn b. Muhammed Rağıb el-İsfehanî, *Müfredât fî Garibü'l-Kur'ân,* thk: Muhammed Seyyid Geylanî (Beyrut: Darü'l-Ma'rife), 311.

43 Abdurrahmân Muhammed Rufâî, *el-Cinn Beyne'l-İşârâti'l-Kur'âniyye ve İlmi'l-Fiziyâ* (Kâhire: Mektebetu Medbûlî's-Sağîr, 1997), 43.

göre ilham ve vesveseler tamamen bu kabil olan etkiler olup, melek ve şeytanların yapılarına uygun bir fonksiyon olduğunu söylemek mümkündür.

Şah Veliyyullah ed-Dehlevî varlıkların yaratılmadan önce Eş'ârîler'in kelâm-ı nefsi olarak niteledikleri ve kendi ifadesiyle arşın hayali dediği misal âleminde şekillendiklerini, meleklerin de bu alemden varlık sahnesine çıktıklarında akıl kuvvetinin insana nispeti gibi meleklerin de insan maslahatına uygun ve bunu ikmal eden birer kuvve olarak yaratıldıklarını ifade etmekte[44] ve meleklerin faaliyetleriyle ilgili olarak yaptığı analizinde bunu bizim söylediğimiz gibi ışın etkileşimi olarak ifade etmektedir. O şöyle demektedir. İnsanoğullarından birisi iyi bir iş yaptığında onunla ilgili meleklerden güzellik ve mutluluk, kötü bir iş yaptığında ise nefret ve kin ışınları zuhur eder. Bu ışınlar ferdin bünyesine işler ve onda sevinç veya hüzün meydana getirir. Ya da bu ışınlar bazı meleklere veya bazı insanlara işler ve onlarda bu şahsı sevmeleri ve ona karşı iyilikte bulunmaları ya da ondan nefret etmeleri ve ona kötülük yapmaları konusunda bir ilham meydana getirir. Meleklerin insandaki tesiri bedendeki idrakin kişiye olan etkisi gibidir. Nasıl kişi acı ve olumsuzluk beklentisi içindeyken omuz ile göğsü arasındaki kasları titrer, rengi sararır, bedeni halsizleşir, çoğu zaman şehveti düşer, idrarı sararır, altını ıslatır veya tuvalet ihtiyacı (ki bütün bunlar idrak kuvvetinin insan tabiatına olan etkisidir) insanoğluna müvekkel olan meleklerin de etkisi bu şekildedir. Meleklerin yaydıkları bu ışınlar süflî (yani yerdeki) varlıklara etki ettiği gibi ilahî âleme de yükselir ve ondan rahmet ve rıza veya gazap ve lanet taşmasına neden olur. Yani nasıl suya yaklaştırılan bir ateş onu ısıtırsa bu ışınların etkisiyle ilahî âlemde de bir teceddüt hâsıl olur.[45] O, melek ve şeytanların insana olan ilham ve vesveselerini de şu şekilde izah etmektedir: Bir taş yuvarlandığında bir melek buna etki eder. Melek'in tesiriyle bu taş adet olarak tasavvur edilebilecek yerden daha uzağa gider. Ya da bir balıkçı ağını nehre bırakır. Melekler dalgalar halinde zuhur eder ve balıklardan bazılarını (gruplar halinde) kaçmaya bazılarını da meydan okumaya tahrik eder; bunun neticesi bazıları ağa takılır bazıları da kurtulur. Balıkların niye bunu yaptığını (avcılardan) kimse bilemez. Ancak balıklar ilhama tabi olarak bunu yapmaktadırlar. Bazen de iki grup savaşır; melekler, bir grubun kalbine bazen konuşma bazen de hayaller icat etmekle cesa-

44 Şah Veliyullah ed-Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Bâliğe* (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr), 1: 103.

45 Dehlevî, *Hücettullahi'l-Baliğe,* 1: 105-106.

ret ve sebatı artırır, düşmanı yenecek hile ve stratejileri ilham eder, ok ve kurşun atmada, onların hedeflerine varmada yardımcı olurlar. Karşı tarafa da bunun zıddını yaparlar. Bazen de mümkün olabilecek bütün yollarla kalplere elem ve mutluluk verirler. Buna karşılık şeytanlar akıl hafifliği (uçarılık) ve dağınıklığı, yararın zıddı olan fikirleri müntesiplerine fısıldarlar. Bu şekilde şeytanlar meleklerin yaptığının zıddını yaparlar.[46]

Ancak yukarıda temas ettiğimiz gibi İslam ulemasının genel kanaati cin ifadesinden bunların insanlar gibi bir ümmet olduğu şeklindedir. Bunun en kuvvetli referansı Cin suresidir. Aslında bu, üzerinde büyük oranda uzlaşma sağlandığı gerekçesiyle göz ardı edilmemesi lazım olan bir görüştür. Nihâyet ilmin bu kadar ilerlemesine rağmen evrendeki esrarın yüzde birini bile keşfettiği söylenemez. Bu varlıkları, sayıları milyarlara varabilecek oranda galaksileri barındıran evreninin kavrayamadığımız bir sırı olarak kabul etmek lazımdır. Bu seçenek kabul edildiği takdirde cinlerin nasıl varlıklar olduğu ve insanla iletişim boyutunun ne olduğunu tespit edebilmek mümkün müdür? Sorusunun cevabını vermek lazımdır.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî, hayvanların metafizik boyutu dolayısıyla bu boyuta ait varlıkları gördüklerini söylemektedir. Bir hadiste de bu durum açık bir şekilde ifade edilmektedir. Ebû Hureyre Allah Resulü'den (sav) şöyle nakletmektedir: "Horozun ötüşünü işittiğinizde Allah'ın fadlını dileyiniz. Çünkü o melek görmüştür. Merkebin anırmasını işittiğinizde Allah'a sığınınız. Çünkü o şeytan görmüştür."[47] Nitekim deprem ve tabii felaketleri olmadan evvel bazı hayvanların bunları hissedip huzursuzluk göstermeleri bununla izah edilebilir. Bu boyutu yakalamaya tasavvuf literatüründe keşf denilmektedir. İbnü'l-Arabî insanın bu boyutu yakalaması için fıtratındaki hayvaniyet aşamasına inmesi, bunun için de aklın çeldirmesinden, doğal arzularından uzak durması gerekir, demektedir. Ona göre bu boyut İdris ve İlyas peygamberle özdeşleşmiştir.[48]

Nitekim bir hadiste

لولا انّ الشياطين يحؤمون على قلؤب بني أدم لنظروا الي ملكوت السمؤات

---

[46] Dehlevî, *Hücetullahi'l-Bâliğe,* 1: 81.

[47] Buhârî, "*Bedü'l-Halk*", 15. 4: 98

[48] Izutsu Toshihiko, *Sufizm and Taoizm, Pakistan,* (Pakistan: Suhail Academy, 2005), 16-17.

"Eğer kalpleri üzerine süzüle süzüle şeytanlar inmeseydi insanlar yerin ve göklerin mülküne bakabilirlerdi"[49] denilmektedir. "Haveme" süzüle süzüle inmek anlamındadır.[50]

Şah Veliyullah ed-Dehlevî'nin melek ve cinlerin görünmelerinin bir temessül olayı olduğunu ve bunun beynin ön lobunda (frontal lobe) Hiss-i Müşterek (duyu intibalarının toplandığı merkez) denilen yerde vukuu bulduğunu söylemesini [51] önemsiyoruz. Kanımıza göre cinlerin temessül ettiklerine dair hadis merviyatında vurgulanan bu boyuttur. Bu, aynı zamanda bugünkü ilmî verilerle de örtüşmektedir. Çünkü bugünkü ilmi veriler beynin en esrarlı yerinin bu bölge olduğunu ve buranın beynin yönetim merkezi olduğu ve burada bulunan limpik sistemin insan düşünce ve davranışlarını yönlendirildiğini ifade etmektedir. İslam âlimlerinin, Allah Resulü'ne (sav) Cebrail geldiği zaman hep bu boyuttan geldiğini meclisinde diğer insanlar olduğu halde onların Cebrail'i görmediğini söylemeleri[52] bu paraleldedir. Yine geniş bir şekilde hadis kaynaklarında nakledilen ve

اريت الجنّة والنّار بيني و بين جدار القبلّة/صورت لي الجنّة والنّار

şeklindeki ifade formatlarıyla kendisiyle mescidin kıble duvarı arasında cennet ve cehennemin temessül ettiğini ve "elini uzatıp cennetten bir salkım almaya çalıştığını ancak ateşin elini yalamasından korktuğu ve bundan dolayı geri geri çekildiği, eğer alsaydım dünya durdukça ondan ashabın yiyeceğini" ifade eden [53] bütün olayların misal aleminin cereyan eden manzaralar olup bunların hayalî görüntüler değil, mutasavvıfların ifade ettikleri gibi bir gerçekliğinin olduğunu ortaya koymaktadır.[54] Mutasavvıflar kaderin hükmettiği olayların fizikî

---

49 Razî, *Tefsirü'l-Kebîr,* 1: 85.

50 Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde Allah Resulü İsrâ gecesinde Miraç'tan inerken aynı kelimeyi kullanmakta ve şöyle demektedir: *"...Dünya semasına inerken, altıma baktım. Birden kendimi bulut, duman ve sesler arasında gördüm. Bu nedir diye Cebrâil'e sorum. O da, 'Bunlar şeytanlardır ve insanların gözlerinin üzerine süzüle süzüle (yahumu) iniyorlar ki insanlar göklerin ve yerin mülkü üzerinde tefekkür etmesinler,' dedi."* Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* 2: 353.

51 Şâh Veliyullah ed-Dehlevî, *et-Tefhimâtü'l-İlahiyye* (Pakistân: el-Matbuü'l-Haydari, 1967), 1: 74.

52 Dehlevî, *Hücetullahi'l-Bâliğe,* 1: 72-73; İbn Kayyım el-Cevziyye, *er-Ruh* (Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-İlmiyye, 1975), 71.

53 Dehlevî, *Hücetullahi'l-Bâliğe,* 1: 72-73; Buhârî, "*Nikâh",* 88. 6: 151; "*Ezân",* 91. 1: 182; Muslim, "*Küsûf*" 18 (907) 1: 626.

54 Dehlevî, *Hücetullahi'l-Bâliğe,* 1: 83.

olarak teşekkül etmeden önce bu âlemde temessül ettiğini ve bazı evliyanın fizikî boyutta olaylar olmadan önce bunları bu boyutta gördüklerini söylemektedir.[55] Dehlevî, Âdem'in yasak ağaçtan yemeden önce avret yerlerinin görünmediği ve meleklerle beraber bulunduğu evrenin bu âlem olduğunu söylemektedir.[56]

Seyyid Şerif el-Cürcanî, Hiss-i Müşterek'i, algılanan (mahsus) cüzi şeylerin ve beş duyunun algıladığı suretlerinin şekillendiği bir kuvvet olarak tanımlamaktadır. Yeri de beynin ön lobudur. Nefis bu suretleri burada idrak eder. Burası, sanki beş nehrin içinden çıktığı bir pınardır.[57] İslam ulemasının batınî duyuları (Havvâs-ı Batıne), Hiss-i Müşterek, Mütehayyile, Vehmiyye, Hâfıza ve Mutasarrıfa olmak üzere beşe taksim etmelerinde de olduğu gibi Mütehayyile (Hayal Kuvveti), Hiss-i Müştereğe yakın olsa da fonksiyon yönüyle birbirlerinden farklı iki latifeyi göstermekte ve Hiss-i Müşterek algı itibarıyla mütehayyileden ayrılmaktadır. Nitekim Andrew Newberg ve Eugene d'Aquili yapılan uygulamalı mistik ritüellerde beynin ön loblarında bulunan sinir uçları tarafından metafizik varlıkların algılandığını tespit etmişlerdir.[58] Bunlar özellikle tanrı tecrübesinin canlı izleminin, halüsinasyonlar ve rüyaların aksine sıradan dingin şuur durumlarıyla ilgili olaylar zincirinin noktayı nazarından bakıldığında bile canlı bir realitenin duyularını barındırdığını söylemektedirler.[59]

Bu bağlamada İbnü'l-Arabî görünmez gerçeklerin (gaybî varlıkların), rüya ve düşünce şeklinde hayal gücüne dönüştüklerini ve algı nesneleri olarak hayale yükselip ruhun manzarası haline geldiklerini ifade etmektedir.[60] O, hayalin, sadece duyguda varlıkların resmini oluşturmakla kalmadığını aynı zamanda zihinsel resimlerin, (görünen şeylerin) yansımaları ve (zihnin) ekranındaki şekillerini oluşturduğunu söylemektedir.[61] Çünkü mutasavvıflar düşünce ve hayallerin adeta yerden kaynayan bir kaynak gibi Allah tarafından ruh dünyasında, bilinçaltında ortaya çıktıklarına inanmaktadır.[62] Nitekim hayal ve rüyada gördüğümüz manza-

---

55 Dehlevî, *Hücetullahi'l-Bâliğe*, a.y; Dehlevî, *Tefhimâtü'l-İlahiyye,* 2: 152-154.

56 Dehlevî, *Tefhimât,* 2: 143.

57 Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcanî, *Ta'rifât* (İstanbul: Esad Efendi Matbaası, 1300 h.), 86.

58 Jonathan Scott Miller, *Are Mystical Experiences Evidence for the Existence of a Transcendent Reality? Florida Philosophical Review* 9, no. 1 (Summer 2009): 40-43.

59 Miller, *Mystical Experiences,* 45.

60 William C. Chittick, *İbn 'Arabi heir to the prophets* (Lahore-Pakistan: Suhail Academy, 2007), 107

61 Chittick, *İbn 'Arabi heir to the prophets,* 106.

62 William C. Chittick, *Sufism* (Pakistan- Lahore: Suhail Academy, 2005), 100.

raların ruhsal etkileri uyanık halde baş gözüyle müşahede ettiklerimizden daha çok bize duygu yoğunluğu tattırması, bizde derin bir boyut açması bunların lahutî âlem ve bunun tesirlerini taşıdıklarını ortaya koymaktadır. Bazı rüyaların doğru çıkması da bunun ispatı olarak kabul etmek lazımdır. O halde İslam ulemasının bu söylediklerini esas aldığımızda tıp dilinde her ne kadar realitesi kabul edilmese de kendisine hayali/halüsinasyon olarak ifade edilen şeylerin bir kısmı bu varlıkların Hiss-i Müşterekteki görüntüleri olduğu söylenebilir. Cin ve melekler latif varlıklar olup, mana ile fizikî varlık arasında formlar[63] olduklarından kesif maddelere ve bünyelere rahatlıkla girer veya vücut fonksiyonları içinde bulunabilir ve insana misal âleminde temessül edebilirler. "Şeytan, insanoğlunun kan damarlarında dolaşır,"[64] hadisinin bu gibi bir gerçeği dile getirdiğine inanıyoruz. Buna göre Psikanalistlerin halüsinasyon olarak niteledikleri hayali varlıkların bir kısmı birer varsayım değil cinlerin temessül ettiği misal aleminin görüntüleri olduğunu söylemek mümkündür. Şeytanların temessülünü ifade eden hadislere dikkat edildiğinde vurgulanan hep bu boyuttur. Allah Resulü'nün (sav)

من رآني في المنام فقد رآني فإن الشيطان لا يتمثل في صورتي

"Kim beni rüyada görürse beni gerçeğimle aynı görür. Çünkü şeytan benim suretimde temessül etmez (görünmez),"[65] "Rüya Allah'tandır, hülüm ise şeytandandır. Biriniz hoşlanmadığınız bir hülüm görse soluna üç sefer üfürsün

---

[63] Araform'dan kastımız, Âdem ile ilgili *"...Ağacı(n meyvesini) tadınca haya yerleri kendilerine göründü ve cennet yapraklarını üst üste yamayıp üzerlerini örtmeye çalıştılar,"*(el-A'râf 7/22) âyetinde dile getirilen Adem ve Havva'nın haya yerlerinin oluşumundan önceki evredir. Bu aşama, *"Şüphesiz senin için orada (Cennette) aç kalmak, çıplak kalmak yoktur. Orada ne susuzluk çekersin, ne de güneşin altında kalırsın."*(Tâhâ 20/118-119) âyetlerinde ifade edildiği gibi Âdem'in daha maddî ceset giymediği, bundan dolayı da açlık, susuzluk, elbise giyme ihtiyacı hissetmediği evredir. Kanaatimize göre cin ve şeytan bu evreye ait olup insan gibi, ileri bir evreye geçemeyen varlıkları ifade etmektedir. Nitekim Şah Veliyullah ed-Dehlevî, Arş'ın hayâlâtı dediği Âdem'in ilk oluşumunun da bu formatta olduğunu söylemekte ve şu şekilde bir yorum yapmaktadır: Âdem âdî sebeplerin dışında (yani ana baba izdivacı olmadan) yaratılınca yerden yaratılmasına rağmen üstünlüğü, olgunluğu nedeniyle manevî bir beden kazanıp cennet ehlinin muamelesini görerek cennette iskân ettirildi. Böylece misal âleminin bir ferdine benzeyen varlık olarak cennette ikamet ettirildi. Her misâlî varlık da yerde istikrar edemez. Günah işleyenler ancak yerde istikrar edebilir. Âdem bunu temenni edince yani duygu kaynaklı bunun böyle olabileceğini hissedince Şeytan bu duygu içinde onun içine girdi ve işleyeceği günahı ona gösterdi. Âdem de bu günahı işlemediği takdirde yere inemeyeceğini anlayınca (yasak meyveyi yemekle) günah işledi ve bu sayede yere indi. Dehlevî, *Tefhimât,* 2: 143.

[64] Buhârî, "*İ'tikâf*" 11. 2: 258; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 156.

[65] Müslim, "*Rüyâ*" 10 (2266). 2: 1770; Buhârî, "*Tabir*" 10. 8: 72.

(veya tükürsün). Onun (rüyanın) şerrinden Allah'a sığınsın. (Böyle yaparsa o) ona asla zarar vermez"[66] demesi bu varlıkların ruh dünyamızda, bilinçaltında temessül edip anıları tahrik ettiğini göstermektedir.

O halde İslam ulemasının bu mütalaaları doğrultusunda bir kısım halüsinasyonların cin denilen varlıklara veya onların etkilerine tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Bu, yaratılışlarının ışın olması nedeniyle cinlerin karakteristik bir eylemi olmaktadır. Bütün bunlar Allah'ın boyut içinde boyut, âlem için âlemler yarattığını, beynin, diğer organlara benzemeyen esrarlı bir yönünün olduğunu, bu âlemlere ait varlıklarla iletişimin pek de bilinmeyen bu gibi bazı fonksiyonları vasıtasıyla gerçekleştiğini söylemek mümkündür.

2. Kültürel Anlam Yönüyle

Aslında Kur'ân'da cin ifadesinin hangi anlamlarda kullanıldığını anlamak için bir bakıma âyetlerin nüzul ortamına, dile getirdiği olayların tarihî bağlamına ve kültüre bakmak lazımdır. Cahiliye döneminde her bir dağa, her bir ovaya bir cin taifesinin hâkim olduğuna inanılıyordu; Araplar bir vadide mola verdiklerinde orada bulunduklarına inandıkları şerli cinlerden sakınmak için "Kavmine ait şerlilerin tecavüzlerinden bu vadinin sahibine sığınıyorum" [67] veya "Bu gece vadideki şerden vadinin azizi olan cinne sığınıyorum" [68] der ve cinlerin liderlerine sığınırlardı. Onlardan yardım diler, onlara adaklar adar, kurbanlar keserlerdi. Bir nevi cinler, çölün Satyr (yarı insan, yarı tekke olan tanrı) ve Nymph'leri (doğaüstü güçlere sahip dişi tanrıları)idi. Cinler, tabiat hayatının insanların hükmü altına girmemiş ve düşman kalmış tarafını temsil ediyorlardı.[69]

Araplardan bazı kabileler (Huzâ'a'dan Müleyhe oğulları) cinlere tapar, Uzzâ'nın Batl-ı Nahle'de üç hurma ağacında gizlenen bir şeytan olduğuna inanılırdı.[70] Bu dönemde cin ifadesi ve türevleri yaygın bir şekilde kullanılıyordu. Mekke'nin sokakları ve belirli toplanma yerleri Mecenne gibi cin isimleriyle anılıyordu.[71] Araplar, çamurlu, taşlı ve kumlu yerin kirpisine, kurak yerlerin kelerine, gediklerde yaşayan tavşanlara, kuytu yerlerin kurtlarına semizlik veya kötülük ve

[66] Müslim, "*Rüyâ*" 1 (2261). 2: 1771.

[67] Bk. Zamahşerî, *Keşşâf,* 4: 624; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr,* 5: 305.

[68] Bk. İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebevî* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1992), 1: 153.

[69] Bk. Mac donald, D.B, "*Cin*", (İstanbul: MEB Yayınları, İslam Ansiklopedisi, 1993).

[70] İbnü'l-Kelbî, *Kitabü'l-Asnâm*, Trc: Beyza Bilgin, (Ankara: Ankara Okulu, 2016), 62, 75.

[71] Bk. Cevherî, *Sihâh, "Cin"*, md, 2093.

güçlülükleri yönüyle cin diyorlardı.[72] Yukarıda temas ettiğimiz gibi Allah Resulü'nün (sav) birçok hayvana mecazen cin ismini vermesi, Kur'ân'ın nüzul ortamındaki kültürel anlamıyla cin ifadesinin yaygınlığını ortaya koymaktadır.

Bu dönemde cinler olaylara müdahale ediyor, her ağaç kovuğunda ve taşların içinden onlara ait bir ses yükseliyordu.[73] Sıklıkla halk ve şairler cinleri (ğûl) gördüklerini ve bunların seslerini işittiklerini iddia ediyorlardı.[74] Cin ve şeytanların şairlere şiiri fısıldattıklarını, kâhinlere gaybın haberlerini getirdiklerine inanıyorlardı.[75] Bu bağlamda insanlar, el-A'şâ'nın, Mishal adında bir cinni olduğunu ve onun A'şâ'nın bilicine şiirler fısıldadığına, Amr b. Katn adında A'şâ'yı hicveden şaire de Cühünnâm isminde bir cinin tabi olduğuna inanıyorlardı. Hatta Müslüman olmuş bazı şairler de A'şâ'nın hükmü altında bazı cinlerin olduğunu ifade ediyorlardı.[76] Ebû Nüceym'in,

انی وكلّ شاعر من البشر – شيطانه انثى و شيطانى ذكر

"Beşerden her birisinin dişi bir şeytanı vardır- Ancak benim şeytanım bir erkektir"[77] beyti, o dönemde her bir şairin bir şeytanının olduğuna inanıldığını açıkça göstermektedir. Zaten Kur'ân'ın "Ki, o (Kur'ân) elbette değerli bir elçinin sözüdür. O, bir şairin sözü değildir. Ne de az inanıyorsunuz! Bir kâhinin sözü de değildir. Ne de az düşünüyorsunuz! Âlemlerin Rabb'inden indirilmiştir." (Hâkka 69/ 40-42) ifadesinde vahyin, şair ve kâhin sözüne benzemediğini dile getirmesi müşriklerin, kâhin ve şairlerin cinler vasıtasıyla gök haberlerini aldıklarına inandıkları anlaşılmaktadır. Bundan dolayı Kur'ân'da cin ve şeytanlarla ilgili bol bol açıklamalarda bulunulmakta, bu ayetlerin bazılarında müşriklerin, kâhin ve şairlerin kendi ifadelerinden nakiller yapılmaktadır. Aşağıdaki ifade,

اللَّاتَ وَالْعُزَّى وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى

müşriklerin hac esnasında söylediği manzum bir tekerlemeydi.[78] Kur'ân bunu (53/19-23 de) aynen dile getirmektedir.

Bir şair birisini hiciv etmek istediğinde kâhinlerin elbisesine benzer özel bir elbise giyer, başını tıraş eder, sadece iki perçem bırakırdı. Başının yarısını

72 Cahiz, *Kitabü'l-Heyevan,* 7: 188.

73 Bk. İbn Sa'ad, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1: 150-168.

74 Cahiz, *Kitabü'l-Heyevân* 6: 172.

75 Şavkî Dayf, *el-Asrü'l-Cahilî* (Kahire: Dârü'l-Ma'rife, ts.) 197; İbnü'l-Kelbî, *Kitabü'l-Asnâm,* 99-100.

76 Dayf, *el-Asrü'l-Cahilî,* 197

77 Dayf, *el-Asrü'l-Cahilî,* 196-197

78 İbnü'l-Kelbi, *Kitabü'l-Esnâm,* 56-57.

yağlar, sadece bir ayağına ayakkabı giyerdi. Hiciv yapan şair, hac ve Allah'a, putlara yaptığı duası esnasında şeâirden (sembollerden) nefesini almak için böyle yapmakta ve bu şekilde hicvindeki lanetlerin, olabildiğince çeşitli eziyetler ve uğursuzluklar şeklinde düşmanına isabet etmesini amaçlardı.[79]

Seyyahlar seferlerinde sık sık cinlere rastlıyor ve zaman zaman onların öfkelerinden nasip alıyorlardı. Suikastlara kurban gidenlerin ölümleri ve faili meçhul cinâyetler cinlere nispet ediliyordu. Nitekim İslam'ın zuhurundan hemen önce bir seferinde Kureyş'in ticaret kafilesiyle seyahat eden Ebû Süfyan'ın babası Harb b. Ümeyye'nin cinlerin bir kabilesi tarafından öldürüldükten sonra arkadaşları tarafından ıssız bir yerde defnedildiği, yakınları Harbi ararken bir cinin yakınlarına,

وقَبرُ حَربٍ بمكانٍ قَفرٍ -- ولَيسَ قُربَ قَبرِ حَربٍ قَبرُ

"Harb'in kabri su ve otun bulunmadığı- yanında bir diğer kabrin olmadığı bir yerdedir," şeklinde söylediği rivâyet edilmektedir.[80]

Böyle bir ortamın içinde Kur'ân nazil oldu. Anlaşıldığı kadarıyla İslâm âlimleri eserlerinde bu ortamla ilgili anlatılanlardan etkilenerek bir sürü akla ziyan cin hikâyelerini nakletmişlerdir. Bunlardan birisi de şudur: Mekke'nin fethi esnasında Allah Resulü (sav) Batl-ı Nahle'de üç hurma ağacından müteşekkil Uzzâ adlı putu kesmek üzerine Halid b. Velid'i görevlendirerek "Git onlardan birincisini kes" demiştir. Halid gitti ve birincisini kesti. Döndüğünde Allah Resulü (sav) ona, "Bir şey gördün mü?" dedi. Halid "Yok" dedi. Allah Resulü (sav) "Git ikincisini de kes" dedi. Halid gitti ve ikincisini de kesti. Döndüğünde, Allah Resulü (sav) ona, "Bir şey gördün mü?" dedi. Halid "Yok" dedi. Allah Resulü (sav) "Git üçüncüsü de kes" dedi. Güya Halid üçüncü sefer gidince bir de ne görsün ağacın kovuğundan saçları birbirine karışmış, dişlerini gıcırdatan ve şiirler söyleyen bir cadı çıkmış. Halid kılıcını çıkararak kadını öldürmüş ve o anda cadı simsiyah kömür kesilmiş. Sonra ağacı kesmiş bekçisi Dübeyye'yi de öldürmüş. Sonra Peygambere gelerek olayı anlatmış ve Allah Resulü (sav) de تلك الْعُزَّى لأعُزَّى بعدها للعرب "O Uzzâ idi. Artık bundan sonra Araplar için Uzzâ yok," demiştir.[81] Hatta bu ortam hukukçuları da etkilemiş cinlerle evliliğin caiz olup olmadığı, bebeklere içirdikleri süt-

---

79 Dayf, *el-Asrü'l-Cahilî,* 197

80 Sadeddin et-Taftazani, *Muhtasarü'l-Meani* (İstanbul: Üçler Matbaası, 1977), 17.

81 İbnü'l-Kelbî, *Kitabü'l-Asnâm,* 62 (Dipnot: 179); İbn Sa'd, *Tabakât,* 2: 145-146; İbn Hişam, *Siyer,* 2: 436-437.

ten dolayı sütkardeşliğinin meydana gelip gelmemesine dair tartışmalar yapılmışlardır.[82] Aynı şekilde bazı fukahâ, icâra verilen bir evin cinler tarafından sıklıkla taşlanması durumunda akdin feshedilebileceği hususunda bunu bir özür olarak kabul etmişlerdir.[83] Bu derece yaygın kullanımına bağlı olarak Kur'ân'ın birtakım cin nitelemelerinde Arapların bu kültürünün esas alındığını tahmin etmekteyiz. Bu tarz kullanım cin ifadesinin çok yaygın bir şekilde kullanıldığı nüzûl ortamının kültür diliyle, bu kültürün mensuplarıyla bir nevi bilinçaltı dille konuşmaktadır.

Bize göre Kur'ân'ın bir takım cin nitelemeleri aşağıda dile getirilen sınıflara mensup insanlar için kullanmış olabilir.

2.1. Yabancılar, Sanatkârlar (Kâhinler, Müneccimler, Hünerli Ustalar)

2.1.1 Yabancılar

Kur'ân'da cin kelimesi yabancı kişiler anlamında kullanılabilir.[84] Yabancıda bilinmezlik, tanınmamışlık söz konusu olduğundan bir boyutuyla bunlar cin ifadesinin anlam alanına girmektedir. Bunun en bariz örneği Ahkâf suresinin şu âyetleridir: "Bir zaman, cinlerden bir topluluğu Kur'ân dinlemek üzere sana yöneltmiştik. Ona geldiklerinde (birbirlerine): 'Susun, (dinleyin)' dediler. (Okuma) bitirilince de uyarıcılar olarak kavimlerine döndüler: 'Ey kavmimiz, dediler, biz Musa'dan sonra indirilen, kendinden öncekini doğrulayan, Hakka ve doğru yola götüren bir kitap dinledik.' 'Ey kavmimiz, Allah'ın davetçisine uyun ve O'na inanın ki (Allah) günahlarınızdan bir kısmını bağışlasın ve sizi, acı azaptan korusun. 'Kim Allah'ın davetçisine uymazsa, yeryüzünde (başına inecek belaya) engel olamaz. Kendisinin ondan başka veliler de olmaz. Onlar, apaçık bir sapıklık içindedirler." (el-Ahkâf 46/29-32).

Ahkâf suresinin yukarıdaki âyetlerinde cin ifadesi Kur'ân'ı gizliden dinleyen yabancı yerden gelen bir gurup Yahudî için kullanılmaktadır. Nitekim Atâ'ya göre de bunlar Yahudilerden bir topluluktur.[85] Âyette peygamber olarak İsâ'nın

---

82 Şirbinî, Muhammed, *Muğni'l-Muhtac Şerhi* (Beyrut: Dâru İnyai Türasil Arab) 3: 174, 414.

83 Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz, İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtar alâ Dürri'l-Muhtar* (Beyrut: Darü'l-İhyâ, 1998), 9: 95.

84 Bunun en somut örneği savaş halindeki müşrikler ve Kinâne kabileleri arasında ikili oynayıp müşrikleri Müslümanlarla karşılaşmak üzere Bedir'e yönlendirdiği ve onları savaştırdığı gerekçesiyle Kur'ân'da (el-Enfâl 8/48) Sürekâ b Malik şeytan olarak tanıtılmaktadır. Bk. Zamahşerî, *Keşşâf,* 2: 228.

85 Muahmmed b. Ali eş- Şevkanî, *Fethü'l-Kadîr* (Mustafa el-Babi el-Halebi, 1964), 5: 25.

atlanılması Yahudilerin İsâ'nın peygamberliğini kabul etmeme gerçeğinden kaynaklanmaktadır.

Gerek bu âyetler ve gerekse Cin suresinin tefsiri bağlamında kaynaklarda Allah Resulü'nün (sav) cinlere Kur'ân okuduğuna dair bazı rivâyetler naklediliyor olsa da bunlardan bazılarını kuşkuyla karşılamak lazımdır. En başta bu rivâyetlerin yer aldığı kaynakların çoğu tefsir kitapları olduğundan o günün anlayışını yansıtan yorumlardır. Dolayısıyla bu yorumlar evrensel hakikatler değildir. Ayrıca tefsirlerde nakledilen bu rivâyetlerin senetleri mevcut değildir.[86] Hâlbuki bir hadisin sıhhatini tespit etmek ancak o hadisin senediyle mümkündür. İçerik yönüyle de bunlar Kur'ân'ın sarih nassıyla çelişmektedir. Şöyle ki; "De ki: Cinlerden bir topluluğun Kur'ân'ı dinledikleri bana vahy edildi…" (el-Cin 72/1) ifadesinin mechûl sigasının Peygamberin cinleri görmediğine delalet etmesine rağmen bu hadisler Peygamberin (sav) cinlerle konuştuğu dile getirilmektedir. Diğer bir yönden de rivâyetlerin hepsi bir olayı anlatmasına rağmen bunlar kendi aralarında farklılıklar arz etmektedir. Şöyle ki; bazısı olayın Allah Resulü'nün (sav) Taif dönüşü bir hurma bahçesinde yalnız, bazısı da bir hurma bahçesinde ancak ashabı ile birlikte iken gerçekleştiğini ifade etmektedir. Bazısı ise, ashabın Allah Resulü'nü (sav) kaybettiği meyanda onun bir suikasta uğramasından korkup kendisini takip ettiklerini ve gördüklerinde, olayı anlatıp, gerçekleştiği yeri işaret ederken cinlerin yaktıkları ateşe ve izlere şahit olduklarını dile getirmektedir.[87] Bazısında da ravi İbn Mesud olmasına rağmen bir varyantta Allah Resulü'nü (sav) cinlere Kur'ân okumaya gittiğinde İbn Mesud'un ona arkadaşlık ettiği ve onun da cinleri işitiği, diğerinde ise Peygamberin yalnız başına gittiği ifade edilmektedir.[88] Bu tarz hadislerin çelişkilerle dolu olduğuyla ilgili müfessir İzzet Derveze'nin tefsirinde geniş ve doyurucu bilgi verilmektedir.[89]

Allah Resulü'nün cinlere Kur'ân okuduğuna dair rivayetlerin en güvenilir olanları hadis kaynaklarındadır. Bunların ravileri Câbir b. Abdillah, Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Mesud'dur. Bunlardan Câbir'in naklettiği hadisi Tirmizî

---

86 Örneğin bk. Zamahşerî, *Keşşâf,* 4: 311-312; Âlusî, *Ruhü'l-Meânî,* 13: 30-31; Şevkanî, *Fethü'l-Kadîr,* 5: 307.

87 Müslim, "*Salat*" 150 (450). 1: 332; Tirmizi, *Tefsir,* 45 (3258)

88 Geniş bilgi için bk. Kâmil Miras, *Sahih-i Buharî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi,* (Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, 1985), 10: 47-48.

89 Bk. İzzet Derveze, *et-Tefsirü'l-Hadis / Nüzul Sırasına Göre Kur'ân Tefsiri,* trc. Ahmet Çelen-Mehmed Çelen (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 3: 449-451.

nakletmekte ancak hadisle ilgili garib kaydını koymaktadır. Çünkü Tirmizî'nin Ahmed b. Hanbel'den naklettiği kadarıyla hadisin ravilerinden olan Züheyr b. Muhammed'den Şamlılar münker hadisler nakletmişlerdir.[90] Tirmizî'nin Sünen'inde nakledilen ravisî Abdullah b. Abbas olan ve Kur'ân'la uyumlu olan diğer hadiste Allah Resulü'nün (sav) cinleri görmediği ifade edilmektedir.[91] Abdullah b. Mesud'an nakledilen hadisler ise yukarıda değindiğimiz gibi çelişkilidir. Bu ravilerden Abdullah b. Abbas hicretten üç sene önce dünyaya geldiği için olayın olduğu zamanlarda muhtemelen emzikte bir bekti. Bundan dolayı olayı işitme yolluyla zapt ettiği için rivayeti ülema tarafından Abdullah b. Mesud'un rivayeti kadar güvenli kabul edilmese de bize göre Kur'ân'la uyum göstermesi ve Abdullah b. Mesud'un rivayetlerinin çelişkili olması yüzünden daha fazla güven ilka etmektedir.

Bu anlatılanlara ilave olarak yukarıdaki âyetlerin ait olduğu Ahkâf suresinin hemen baş âyetlerinden de anlaşılacağı gibi sure tamamen inançsız ve müşriklerin indirilen kitaba iman etmelerini sağlamaya yönelik bir muhtevaya sahiptir. Bundan dolayı cin olarak ifade edilen kişilerden kasıt müşriklerden daha aydın, yani semavî kitap bilgisine sahip olan Yahudilerdir; bunlardan bahsetmedeki kasıt da Yahudilerden böylesine bir grubun gelip iman ettiklerini ve müşriklerin de gelerek iman etmelerini lazım geldiğini onlara anımsatmaktır. Nitekim sure içindeki, "İsrail oğullarından bir şahit (Tevrat'ta hakkındaki malumatı görerek) şahitlik edip inandığı hâlde, siz büyüklük taslamışsanız (haksızlık etmiş olmaz mısınız?)" (Ahkâf 46/10) âyeti müşriklerin iman etmelerini sağlamaya yönelik böylesine bir gerekçeyi ifade ettiğini görmekteyiz.

Bir bakıma olayın eksik kalan boyutlarını tamamlayan Cin suresinde bu durum daha da vuzuha kavuşturulmaktadır: "Rahman ve Rahim Allah'ın adıyla. De ki: Cinlerden bir topluluğun Kur'ân dinleyip sonra şöyle dedikleri bana vahyolundu; 'Biz harikulade güzel bir Kur'ân dinledik. Doğru yola iletiyor, ona inandık. Artık Rabbimize hiç kimseyi ortak koşmayacağız. 'Doğrusu Rabbimizin şanı yücedir. O, ne eş ne de çocuk edinmiştir. Meğer bizim beyinsiz Allah hakkında saçma şeyler söylüyormuş. Biz ins ve cinin, Allah'a karşı yalan söylemeyeceklerini sanmıştık (onun için o beyinsizin sözüne uymuştuk). Doğrusu insanlardan bazı er-

---

[90] Bk. Tirmizî, *Tefsirü'l-Kur'ân,* 71 (3291), 5: 399.

[91] Tirmizî, *Tefsirü'l-Kur'ân,* 71 (3323), 5: 426.

kekler cinlerden bazı erkeklere sığınırlardı da onların taşkınlıklarını artırırlardı." (el-Cin 72/3-5). Âyetlerin ifadelerine dikkat edildiğinde bunların hahamları tarafından Allah'a oğul isnadı (büyük ihtimalle de Üzeyr'in (hâşâ) Allah'ın oğlu olduğu) kendilerine telkin edilen ve tevhide meyyal Yahudilerden bazı kişiler oldukları anlaşılmaktadır. Son âyette Rical (erkek) kelimesinin insana delalet etmesi müfessirleri yorumda hayli zorlamıştır. [92] Çünkü cin erili ve dişili olmayan bir nötr isim olup Kur'ân'da da melekler gibi cinlere cinsiyet izafe edilmemektedir. Her iki surenin âyetlerini sebeb-i nüzul rivâyetleri ile birlikte mütalaa ettiğimizde bunların kurulan panayır nedeniyle Mekke'ye gelen ve Ukâz çarşısına giderken Nahle'de Allah Resulü'nün kıldığı Sabah namazına şahit olan bir gurup insan olmaları muhtemeldir. Bunlar okunan Kur'ân'dan etkilenmiş ve inzarcı olmak üzere arkadaşlarının yanına dönmüş ve onlara olayı ve Kur'ân'ın saf tevhide ulaştıran hak bir ilâhî kelam olduğunu söylemişlerdir. Aynı surenin "Şâyet yolda doğru gitselerdi onlara bol su verirdik." (el-Cin 72/16) ifadesinden de anlaşıldığı kadarıyla yine bunların Yemen'de susuzluğun hâkim olduğu veya kuraklığın yaşandığı bir bölgeye mensup oldukları anlaşılmaktadır. Lügat kitaplarının, içinde gizlendiği gerekçesiyle insan topluluğuna cin denilebileceği malumatı bu yaklaşımı desteklemektedir.[93] Bunlar, yaygın anlayışa göre kastedilen cinler (manevî varlıklar) olsaydı hem suya ihtiyaç hissetmez, hem de göğe çıkabilmelerini esas aldığımızda su kaynaklarına ulaşamamaları söz konusu bile olamazdı; göğe yükselip onun gizli haberlerini aldıklarına göre yerin su kaynaklarını da doğal olarak bilmeleri lazım gelecekti. Ancak burada bol su, bol nimetten kinaye olarak da kullanılabilir. Kinaye esas alındığında burada kastedilen bizim mahiyetlerini bilmediğimiz metefizik varlıklar olur.

Kur'ân hitaplarının karakteristiği göz önüne alındığında cin ifadesinin bazı yerlerde yabancı insanlar anlamında kullanılması muhtemeldir. Örneğin, aynı surenin 179. âyetinde, "Andolsun biz, cin ve insden kalpleri olup da bunlarla anlamayan, gözleri olup da bunlarla görmeyen, kulakları olup da bunlarla işitmeyen birçoklarını cehennem için var ettik"(el-A'râf 7/179) şeklinde somut bir niteleme yapıldığı için cin ifadesinin burada kültürel bir kullanım olduğunu ve dolaysıyla yabancı insan varlıkları anlamında kullandığını söyleyebiliriz. Ancak bu da

---

[92] Bk. Şevkanî, *Fethü'l-Kadîr,* 5: 305; Ebü'l-Fadl Şihabuddin el-Âlusî, *Ruhü'l-Meânî* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1987), 4: 107.

[93] Bk. İbn Manzûr, Lisân /*"Cin"* mad., 1: 677.

kesinlik ifade etmez. Çünkü metafizik varlıklar da insan gibi kalp, göz ve kulak sahibi olabilirler.

Aynı şekilde "Ey cin ve insan topluluğu, içinizden, size âyetlerimi anlatan ve bugününüzle karşılaşacağınıza dair sizi uyaran elçiler gelmedi mi?' 'Kendi aleyhimize şahidiz,' dediler. Dünya hayatı kendilerini aldattı ve kendilerinin kâfir olduklarına şahitlik ettiler." (el-En'âm 6/130) âyetinde de cin, Arapların bilmediği kavim ve milletler, onlara giden peygamberler, bilinmeyen dünyanın insanları anlamında olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Kur'ân sadece Arap yarımadası ve ona yakın olan kavim ve peygamberlerden, bunlardan da sadece Arapların bildiği yirmi beş peygamberden bahsetmektedir. Allah Resulü (sav) ise insanlığa yüz yirmi dört bin peygamberin gönderildiğini ifade etmiştir.[94] Nitekim Kur'ân'da, "Ant olsun ki senden evvel de peygamberler gönderdik. Bunların içinden sana kıssalarını anlattığımız kimseler de var, sana bildirmediğimiz kimseler de vardır,"(en-Nisâ 4/ 164, Mü'minûn 40/78) denilmektedir.[95] O halde bu âyetlerde cin ifadesiyle Arap yarımadasının dışında bilinmeyen birçok kıta ve yerleşim yerleri ve bunlara gönderilen peygamberlerin kast edildiğini söyleyebiliriz. Ancak ayet ifadesinde "Ey cin ve insan topluluğu," ifadesi birbirinin mütekabili kullanılması daha kuvvetli bir şeçenek görünmektedir.

Yine tefsir usulü ilminde hitap maduma (hâlihazır mevcut olmayana) da yapılabileceğinden hareketle (bk. el-A'raf 7/26) Kur'ân'ın tahaddi âyetlerinde (örn. el-İsrâ 17/88) cin tabirinin cenin (gelecek nesiller) anlamında kullanılması da uzak bir ihtimal değildir. Cenîn, cin kökünden mübalağa olduğundan henüz doğmamış, varlık sahasına çıkmamış olanlar anlamında olup bu gibi âyetlerde Kur'ân'ın bütün insanlığa meydan okuduğu söylenebilir.

Sonuç olarak Cin ve Ahkâf suresinde Allah Resulünü (sav) dinleyen varlıkların insan mı? Yoksa bizim mahiyetini anlamadığımız metefizik varlıklar mı olduğu hususunda kesin bir şey söylemek mümkün görünmemektedir. Her ne kadar kültürel kullanım gözönüne alındığında cin ifadesi yabancı insanlar anlamında kullanmaya müsait olsa da yukarıda değindiğimiz gibi ayetlerde aksi du-

---

94 Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* 5: 333.

95 Ayrıca, *"Her bir ümmetin bir peygamberi vardır. Onların peygamberi geldiği zaman aralarında adaletle hükmedilir ve asla onlara zulmedilmez."* (Yûnus 10/47); *"Her bir milletin bir yol göstereni vardır"* (er-Râ'd 13/7; Fatır 35/24) gibi âyetler, kıssası Kur'ân'da anlatılmayan milletlerin olduğunu ve bu milletlerin her birine en az bir peygamberin gönderildiğini ifade etmektedir.

rumu destekleyen ifadeler de vardır. Ancak kaynaklardaki hadisler ve Ehl-i Sünnetin bu ayetlerde dile getirlenlerin metafizik varlık olduklarına dair konsenensüsü de göz önüne aldığımızda bu konuda tevakkuf etmek, Allah muradını en iyi bilendir demek en uygun olan bir davranış olur.

2.1.2. Sanatkârlar

Kur'ân'da cin kelimesi bazen nadir ve mutat ötesi hüner ortaya koymuş olan sanatkârlar için kullanılabilir. Bunlar da kâhin ve müneccimler ile hünerli ustalardır.

Şimdi bu kullanımları daha geniş bir perspektiften analiz edelim.

2.1.2.1.Kâhinler ve Müneccimler

Bağlamları göz önüne alındığında Kur'ân'da bazen cin ifadesinin kâhin ve müneccimler için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Özellikle bu mesleklere tarih öncesi toplumların ilgi duyduğunu hem dinî hem de tarihî metinlerde öğrenmekteyiz. Çünkü geleceği bilme arzusu tarih öncesi olsa da bütün insanların ortak merakıdır. Bundan ötürü kâhin ve müneccimler tarih boyunca insanların ilgi duyduğu kişiler olmuş, bunlar insanlar için sözde geleceklerini okumuşlardır. Özellikle Kur'ân'ın nüzulü zamanında Araplar cinlerin kâhinlerle irtibat içinde olduklarını iddia ediyor ve kâhinlerin cinler vasıtasıyla gaybın bilgisini aldıklarına inanıyor ve gelecek olayları onlardan öğrenmeye çalışıyorlardı[96]

Süleyman peygamberin dönemini incelediğimizde bu tarihi bağlamda kâhinlerin önemli devlet adamlarından sayıldığı görülmektedir. Tevrat, Süleyman peygamberin bürokratlarının bir kısmının, özel danışmanının da (Natan oğlu Zavut adında) babasının mesleğini icra eden bir kâhin olduğunu ifade etmektedir.[97] Muhammed Esed Kur'ân'ın cin tabirini bazen her zaman suçlayıcı terimlerle andığı sihirbazlık, falcılık, astroloji gibi uygulamaların bir sembolü olarak kullandığını ifade etmektedir.[98] Bize göre Hz. Süleyman'ın ölümünü dile getiren şu âyette cin ifadesi büyük ihtimalle bu tarz uygulama yapan kâhinler anlamında kullanılmakta ve onların gaybı bildiklerine dair iddiayı reddetmektedir:

---

[96] Bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* 22: 165.

[97] *Kutsal Kitap (Krallar)* (İstanbul: Kitabı Mukeddes Şirketi, 2003), 423.

[98] Esed, *Kur'ân Mesajı, Ek III,* 3: 1336.

"(Süleyman'ın) ölümüne hükmettiğimiz zaman, onun öldüğünü, ancak değneğini yiyen bir ağaç kurdu gösterdi. Yıkılınca anlaşıldı ki eğer cinler gaybı bilselerdi, o küçük düşürücü azap içinde kalmazlardı "(Sebe 34/14).

Bu ifadenin ait olduğu bağlamdaki âyetlerde (Sebe 34/12-14) sanatkârların cin olarak nitelenmesiyle birlikte burada kâhinlerin de cin olarak nitelenmeleri Arapların alışılmışın ötesi icraat ortaya koyanları cin olarak nitelemeleri anlayışından kaynaklandığını söyleyebiliriz. [99] Özellikle Zamahşerî (ö. 1143 m.) Keşşâf'ta cinlerle ilgili ifadelerin kültürel bir kullanım olduğunu sıklıkla vurgulamaktadır.[100] Süleyman peygamberin de doğal olarak kral konseyinin her birisinin kendi sahasında en hünerli sanatkâr ve uzmanlardan oluşmasını esas aldığımızda bunun doğal bir niteleme olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Haldun da Kur'ân'ın cinle ilgili bazı ifadelerinin bunun gibi kâhinler anlamında kullanıldığını ifade etmektedir. O, Mülk sûresinin, "Andolsun biz en yakın göğü kandillerle süsledik. Onları şeytanlara recm vasıtası yaptık ve (ahirette de) onlara alevli azap hazırladık," (el-Mülk 67/5) âyetinde göğün haberlerini almak için kâhinlerin muhayyile gücü kullandığını ifade etmektedir. Ona göre kâhinlerin muhayyile güçlerinde bazı şeyler doğabilir. Kâhinlerin secili bir takım sözleri söyleyip ruhlarını hafifletmeye, özellikle muhayyile güçlerini kuşlara bindirerek ruhun tenle bağlantısını kesmeye ve gayba ulaşmaya yani bir nevi telepati yapmaya çalışmaktadırlar.[101] Nitekim Şah Veliyullah ed-Dehlevî de İslam ulemasının düşünce okumasını ruh (bilinç) taşırma sonucu olduğunu ifade etmesinin telepatiye benzer bir eylem olduğunu söyleyebiliriz.[102] İbn Haldun, kâhinlerin hala bazı bilgileri alabildiğini ancak onların vahiyle ilgili bilgi almalarının Hz. Muhammed'den sonra kesildiğini ifade etmektedir. Çünkü güneş doğduktan sonra bütün yıldızların ve kandillerin

---

[99] Böylesine bir niteleme için bk. Burhaneddin Ebü'l-Hasen İbrahim el-Bikâî, *Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyât ve's-Süver* (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kitabi'l-İlmî, 1995), 7: 400; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 7: 4695-96.

[100] Zamahşerî, *Keşşâf,* 1: 320, 2: 37. Örneğin, *"Faiz yiyenler, ancak şeytanın dokunup çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar..."* âyeti ile ilgili yorumda *Tahabbüt* (çarpma); Arap inançlarından biridir, demektedir. Araplar şeytanın insanı çarpıp onu deli ettiğine inanıyorlardı. Bu ifade Arapların kültürel üslubuyla konuşmaktır. *Mes* (dokunma); delilik demektir. Bu da Arap inançlarından biridir. Araplar cinlerin insana dokunup onu deli ettiğine inanıyorlardı. *Cünne'r-Reculü*; cinnin çarptığı kimse demektir. Zamahşerî, *Keşşâf,* 1: 320.

[101] İbn Haldun, *Mukaddime (Kâhin),* 126.

[102] Şah Veliyullah ed-Dehlevî, *el-Kavâidü'l-Cemil fî Beyani Sevâi's-Sebil* (Dâru'l-Cûdiyye, 2010), 79-80.

aydınlıkları kesildiği gibi peygamberlik geldikten sonra bu bilgilerin nuru sönmüş, vahiy kendi yanında her nurun aydınlığını karartmıştır.[103]

Telepati ile bilgi alabilmenin mümkün olduğunu Kur'ân Hz. Yakûb ile ilgili şu âyette ifade etmektedir: "Kervan Mısır'dan ayrılınca babaları, 'Bana bunak demezseniz ben Yusuf'un kokusunu alıyorum' dedi."(Yûsuf 12/94). Bu âyet her ne kadar bir mucize olarak kabul edilse bile telepatide olduğu gibi metapsişik[104] hadiselerin vukuunun imkânını ortaya koymaktadır. Bunlar insanın pekiyi tanınmayan bir boyutunu ifade eder. Ancak peygamberlerin bu gibi halleri ile kâhinlerin yaptıklarını bir saymamak lazımdır. İbn Haldun'un işaret ettiği gibi beşeriyetin en yüksek ruhsal sıfatlarını haiz olan peygamberler, sahip oldukları yüksek ruhsal istidatlarla bunu vasıtasız ve bir şeyden yardım almaksızın yaparken kâhinler bunu bazı vasıtaların yardımıyla yapmaktadırlar.[105] İbn Haldun gibi[106] insanda kâhinliğin doğuştan olduğunu kabul eden Alexis Carrel (ö. 1944 m.) gaipten haber verme ve telepatinin mevcudiyetinin herhangi bir vasıtaya bile başvurmadan yapılabileceğini ve bunu müşahedenin ilk verisi olduğunu söylemekte ve şöyle demektedir: "Gaipten haber verenler duyu organlarının aracılığı olmadan başka insanların düşüncelerini kavramaktadırlar. Bunlar, zaman ve mekân içinde az çok uzaktaki hadiselerin vukuunu sezmektedirler. Bu hassa istisnaidir, pek az kişide gelişir. Fakat iptidai şekliyle pek çok insanda vardır. Bir gayret harcamaksızın olur. Ona sahip olanlara pek basit görünür. Bazı şeyler hakkında onlara duyu organları ile elde ettiklerinden daha emin bilgiler verir. Onlar için bir insanın düşüncelerini görmek, yüz ifadesini tahlil etmek kadar kolaydır".[107]

Carrel, gaipten haber verme kabiliyeti olmayan birçok insanın, hayatı boyunca bir veya iki defa telepatik irtibat tecrübesine şahit olduğunu ifade etmektedir. [108] O devamla şöyle demektedir: "Bize maddî alemde hakimiyet veren zekâ, muhakkak ki, basit bir şey değildir. Biz onun yalnız bir şeklini, okullarda geliştirmeye çalıştığımız şeklini biliyoruz. Fakat bu şekil, gerçeği kavramak, muhakeme etmek, irade, dikkat, entüisyon (içe doğma) ve belki de insana muhitini ve ben-

---

[103] İbn Haldun, *Mukaddimeler (Kâhin),* 126.

[104] İnsanın olağan ruhsal fenomenlerini aşan, bilimsel yöntemlerle açıklanamayan, bir takım gizli yetenekleriyle ilişkili olarak meydana gelen olaylar.

[105] İbn Haldun, *Mukaddime Kâhin),* 125.

[106] İbn Haldun, *Mukaddimeler (Kâhin),* 125.

[107] Alexis Carrel, *İnsan Denen Mechul* (İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1979), 150-151.

[108] Carrel, *İnsan Denen Mechul,* a.y.

zerlerini anlamak imkânını veren gaipten haber vermeden mürekkep harikulade hassanın sadece bir görünüşüdür."[109] Bu realiteye bağlı olarak Süleyman peygamberin yaşadığı ve Kur'ân'ın indiği tarihi kontekst göz önüne alındığında cin ve şeytanla ilgi bazı nitelemelerin bu tarz gaybî bilgi aldığını iddia eden kâhinler için kullanıldığını söylemek mümkündür.

Yukarıdaki âyetteki (el-Mülk 67/5) Recm, "Recmen bil Gayb" ifadesinde olduğu gibi zanla tahminde bulunmak anlamındadır.[110] Bunun da müneccimlerin yıldızları yani astrolojiyi esas alarak geleceğin olaylarını tahminde bulunmak suretiyle anlamaya çalışmaları anlamında olmasıdır muhtemeldir.[111] Nitekim İbn Sa'd'ın (ö. 845 m.) et-Tabakatü'l-Kübrâ'sında[112] Allah Resulü'nün (sav) doğumu ile ilgili nakledilen haberlerde olduğu gibi eskiden müneccimler olmadan önce bazı şeyleri tahmin etme, gök ve gezegen hareketleri ve tesirlerine bakarak bunları tefsir etme teşebbüslerinde bulunuyorlardı. Aynı şekilde bu Babil ve Aristoteles'ten beri Yunan medeniyetinin astroloji ile ilgili ayın gelgit hadisesine neden olması gibi Allah'ın yıldızlara verdiği bazı özelliklerden dolayı yeryüzünde meydana gelen kuraklık, fırtına ve mevsimsel durumlarla ilgili tesirlerine dair yazdıkları kitaplardan istifade etmek suretiyle bazı olayları tahmin etme teşebbüsünde bulunmalarını ifade ediyor olabilir.

O halde Allah Resulü (sav) zamanında da Cin suresinde dile getirilen ve göğün haberlerini almaya çalışan cinlerden kastın konsantrasyonu sağlamak gayesiyle yerin hâkim noktalarına çıkıp bu tarz telepati ile gök haberlerini almaya çalışan, yıldızların hareketlerine bakıp gelecek okuyan kâhin ve müneccimlerin kastedilmiş olabileceğini söyleyebiliriz. Nitekim İbn Sa'd'ın et-Tabakâtü'l-Kübrâ'sında Abdullah İbn Abbas'tan nakledilen, Allah Resulü'nün (sav) doğumu esnasında Yahudî hahamlarının yüksek sesle ولد احمد اليلة هذا كوكب احمد قد طلع "Bu gece Ahmed doğdu. Bu Ahmed'in yıldızıdır ve o artık doğdu" dediklerini naklet- mesi [113] o dönemde Yahudiler arasında müneccimlik ve kehanetin varlığını ortaya koymaktadır. İbn Sa'd'ın naklettiği birçok haber Yahudî hahamlarının İbranice olan Tevrat'ta anlatılan sıfatlarından, putperest unsurlarla birlikte içlerindeki

---

[109] Carrel, *İnsan Denen Mechul,* 150-151.

[110] Bk. Razî, *Tefsirü'l-Kebîr,* 7: 129.

[111] Bk. Razî, *Tefsirü'l-Kebîr,* 10: 583.

[112] Bk. Muhammed İbn Sa'ad, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (Beyrut: Dâru Sadır) 1: 165-168

[113] Bk. İbn Sa'ad, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1: 160.

kâhin ve müneccimleri ise burç ve yıldızlardan Hz. Muhammed'in doğumunu, şemailinden de peygamber olacağını anlayıp onu öldürme planları yaptıklarının nakledilmesi,[114] o dönemde Yahudilerin müneccimliğe yoğun bir şekilde inandıklarını göstermektedir. Bu bağlamda Said b. el-Müseyyeb "Araplar ehl-i kitap ve kâhinlerden Muhammed isminde bir peygamberin Araplardan geleceğini işitiyor ve bu haberleri işiten onun kendi evladı olması için çocuklarına Muhammed ismini verdiğini" ifade etmektedir.[115] Buna ilaveten Muhammed Esed, Yahudilerin pratik hayatta öteden beri astrolojiyi geleceği okumanın bir aracı olarak görme eğilimlerinin olduğunu, bunu da Hz. İsa ve Muhammedi reddetmek ve doğrudan Allah'ın yaratılış planına nüfuz etmek gayesiyle yaptıklarını söylemektedir.[116] Kur'ân, Yahudilerden bahsederken,"(Onlar) Süleyman'ın hükümranlığı hakkında şeytanların uydurdukları yalanların ardına düştüler…"(el-Bakara 2/102) derken, onların bu zaaflarına temas etmekte, kâhin ve müneccimlerin peşine düştüklerinden dolayı onları kınamakta, bu işlerle uğraşmayı şeytanlık olarak nitelemektedir. Hz. Süleyman'ın sihirli bir yüzüğe sahip olduğu, bir cinin bu yüzüğü çaldığını ve bir müddet tahtından olduğu veya bir halıya binerek Şam'dan çıkıp kahvaltısını Rey'de yaptığını, akşam yemeğini de Semerkant'ta yediğini anlatan birçok rivâyet[117] İsrailî haberler olup âyet Süleyman peygambere isnat edilen bütün bu cadı efsanesi tezviratı yalanlamaktadır.

"Kuşkusuz biz göğe ulaşmak istedik, onu kuvvetli bekçilerle ve ışınlarla doldurulmuş bulduk. Hâlbuki biz onun dinlenmeğe mahsus olan oturma yerlerinde oturur (gayb haberlerini dinlemeğe çalışır)dık. Artık şimdi kim dinlemek istese, kendisini gözetleyen yakıcı bir ışın bulur. Bilmiyoruz bununla yeryüzündekilere kötülük mü (yapılmak) istendi, yoksa Rabb'leri onları doğruya mı iletmek diledi." (el-Cin 72/8-9) şeklindeki ifadelerin bu tarz müneccimlere ve kâhinlere ait olduğunu söylemek mümkündür. Bunu yine İbn Sa'd ve İbn İshak'ın Yakub b. Utbe b. el-Muğire b. el-Ahnes'den bir meteor yağmuru ile ilgili naklettiği şu haberden anlamak mümkündür: "Araplar başta Sakif'in yıldız yağmurundan korktular ve (kabile reisleri) Amr b. Ümeyye'ye geldiler ve 'Ne olduğunu gördün mü?'

---

114 İbn Sa'ad, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1: 150-168.

115 İbn Sa'ad, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1: 169.

116 Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, 3: 1196.

117 Zamahşerî, *Keşşaf,* 4:.94; Kurtubî, *Camiü'l Ahkâm,* 15: 130; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesud el-Beğavî, *Tefsirü'l-Beğavî* (Beyrut:1993); 3: 470; Ebü'l-Fida, İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2002) 6: 521.

dediler. O, 'Evet, bakınız, eğer kendileriyle yol tayin edilen, yaz ve kış Doğu ve Batının belirlendiği yıldızlar düşmüşse bu, dünyanın ve içinde olan insanların sonudur. Yok, eğer bunlar diğer yıldızlar ise o zaman Allah'ın bu halk için dilediği bir olay vuku bulmuştur; Araplardan gönderilecek bir nebinin gelmesi yakın olmuş ve bu olay konuşulmaktadır."[118] Bu da gösteriyor ki Allah Resulü'nün (sav) nübüvvetinin ilk yıllarında büyük ihtimalle panayırın kurulduğu ve dinini yabancılara anlattığı bu günlerde bir meteor yağmuru meydana gelmiştir. Çünkü bu panayırlarda sadece ticaret eşyaları satılmaz aynı zamanda müneccim ve kâhinler de yer alır insanlara geleceklerini okurlardı. Anlaşıldığı kadarıyla müneccimler ve kâhinler bu meteor yağmurunu semadan kovulduklarıyla yorumlamışlardır. Nitekim Nadr b. Süfyan el-Hüzeylî şöyle demektedir: "Zürkâ ve Muan arasındaki bir yerde gece uykuya dalmışken bir atlının şöyle bağırdığını işittik Ey uykuya dalanlar! Uykudan uyanın. Bu uykuya dalacak zaman değildir. Ahmed huruç etti. Cinler bütün makamlarından kovuldular, diyordu."[119] O halde âyetlerde dile getirilen konuşmaların bu meteor yağmuru esnasında kâhin ve müneccimlerin konuşmaları olduğunu söyleyebiliriz. Konu bütünlüğünü esas tuttuğumuzda yukarıdaki âyetlerin ait olduğu Cin suresinin sonundaki (el-Cin 72/26-28) ifadelerde gayb bilgisinin Allah'ın elinde olduğunun ifade edilmesi bu tür gayb haberlerini elde etmeye çalışan kâhinlere ve müneccimlere verilmiş bir cevap olduğu anlaşılmaktadır.

2.1.2.2. Hünerli Ustalar

Cin kelimesinin birçok anlam boyutunun olduğuna daha önce temas etmiştik. Bu ifadenin bir anlam boyutu da hünerli ustaları ifade ettiğine inanmaktayız. Özellikle Hz. Süleyman ve onun mülkünde çalıştırılan cin ifadesinin böyle bir anlam boyutu bulunmaktadır.

Yapı ustaları için cin ve şeytan nitelemesinin kullanıldığını muallaka ve ilk dönem şairlerin şiirlerinde de görmek mümkündür. Bağîs'in şu şiirinde muhkem yapıları yapan ustaların şeytanlar olarak anıldığına şahit oluyoruz:

بنى زياد لذكر الله مصنعة – من الحجارة لم تعمل من الطّين
كانّها غير انّ الانس ترفعها – مما بنت لسليمان الشّياطين

---

[118] İbn Sa'ad, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1: 163; Ebû Muhammed Abdülmelik, İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyye* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1992), 1: 153.

[119] İbn Sa'ad, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1: 161.

“Allah adının anılması için Ziyad bir ibadethane inşa etti – Topraktan olmayan taşlarla.

İbadethane, şeytanların Süleyman için yaptırdığı türdendi-Realitede ise onu yapanlar insanlardı” [120]

Aslında Araplar kültürel olarak garip sanatlı eşyaları ve antik yapıları cinlere nispet ediyorlardı.[121] Bugün bile Ürdünlüler memleketlerindeki antik kent olan Petra’yı, İngilizler, Güneybatı Galler’deki devasa dikili taş(stonehenge)ları, Güneydoğulular, Urfa Göbekli tepedeki dikili taşları, Van kalesi iskele taşlarını, yine Van Kalecik’teki monolitleri cinlerin kurduğu şehir ve yapılar olarak nitelenmektedir. Bunun nedenini Cahiz’in (ö. 868 m.), Kitabü’l-Heyevan adlı eserinden öğreniyoruz. O şöyle demektedir: Tedmür (Palmira) halkı, şehirlerindeki büyük sütunlu, yassı devasa taşların kullanıldığı antik yapıları cinlere nispet ediyor ve bunun nedeni kendilerine sorulduğunda Tedmür’ün yapıları gibi yapısına akıl erdirilmeyen ve kişiyi hayrete düşüren bütün yapıların cinlere nispet edildiği söylüyorlardı.[122] Nitekim Tedmür’le ilgili Nabiğâ da,

يبنون تدمر بالصفاح والعمد-خيس الجنّ انّى قد اذنت لهم

“Süleyman dedi ki cinleri boyunduruk altına al- Ben onlara Tedmürü büyük levhalar (sal taşları) ve sütunlarla inşa etmelerine izin verdim, [123] demektedir.

Şair Arcî de sevgilisinden bahsederken şöyle demektedir:

سدت مسامعها لقرع مراجل – من نسج جنّ مثله لا ينسج

“Tencerenin sesinden kulaklarını kapattı- Cinlerin misli yapılamayan sanatı türündendi” [124] Bütün bunlar bize hünerli sanat ve yapı ustaları için cin tabirinin kullanılmasının Araplar arasında yaygın bir kültür olduğunu ve Kur’ân’ın zaman zaman cin tabirini ifade etmesinde bu kültürel kullanımı esas aldığını söyleyebiliriz.

Bu Kur’ân’ın, إِنَّ السَّاعَةَ ءاَتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا “Kıyamet mutlaka gelecektir. Onu neredeyse gizleyecektim...” (Tâhâ 20/15) ifadesindeki Arapların bir işi gizli tuttu-

---

[120] Cahiz, *Kitabü’l-Heyevân,* 6: 187. Şiirde ismi geçen Ziyad, Emevilerin Irak valisi Ziyad b. Ebih’dir.

[121] Burhaneddin Ebü’l-Hasen İbrahim el-Bikâî, *Nazmü’d-Dürer fî Tenâsübi’l-Âyât ve’s-Süver* (Beyrut-Lübnan: Dârü’l-Kitabi’l-İlmî, 1995), 7: 400; Zamahşerî, *Keşşâf,* 4: 454; Muhammed b. el-‘Imadî, Ebû Suud, *İrşadü’l-Akli’s-Selîm İlâ Mezâye’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Riyad: Mektebetü’r-Riyad, ts.) 5: 254; Âlusî, *Ruhü’l-Meânî,* 16: 124.

[122] Cahiz, *Kitabü’l-Heyevân,* 6: 186.

[123] Cahiz, *Kitabü’l-Heyevân,* 6: 186.

[124] Cahiz, *Kitabü’l-Heyevân,* 6: 186.

ğunda "Bunu o kadar gizli tutuyorum ki kendimden bile" ifadesindeki kültürel kullanımı esas almasına benzer bir nitelemedir. Ya da Arapların ümmî, hesap kitap bilmeyen bir toplum olması nedeniyle belli başlı (Hicret, Fil vakası gibi) olayları doğum ve ölüm tarihlerinin belirlenmesinde nirengi olarak kullanması gibi hesap yaparken de yüz ve bin gibi yuvarlak sayıları temel alan bir mantıktır. Kur'ân'ın Hz. Nuh'un ömrünü ifade ederken فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَاماً "İçlerinde bin seneden elli sene eksiği ile kaldı" demesinde bu kültürel mantık vardır. Aynı şekilde Zâcir olarak anılan kâhinlerin kuş uçurturken sağa ve sola uçmasını uğur ve uğursuzluğa yorumlamalarını[125] esas alarak cennet ehlini أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ "Sağcılar", cehennem ehlini de أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ "Solcular" olarak, ya da yine bu kültürü esas alarak " وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَآئِرَهُ فِي عُنُقِهِ "Biz her insanın kuşunu boynuna bağladık" ifadesindeki mantığa benzer bir niteleme olduğunu söylemek mümkündür

Kontekst göz önüne alındığında aşağıdaki âyetlerde Hz. Süleyman'a iş yapan cinlerin bu mantık esas alınarak hünerli ustalar anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır.

"Süleyman'a sabah gidişi bir ay(lık mesafe), akşam dönüşü bir ay(lık mesafe) olan rüzgârı boyun eğdirdik ve erimiş bakır madenini ona sel gibi akıttık. Rabb'inin izniyle cinlerin bir kısmı, onun maiyetinde çalışırdı. Onlardan kim buyruğumuzdan sapsa, ona alevli azabı tattırırdık. Ona dilediği gibi mehârîb (mescitler), temâsîl (heykel, kabartma şekiller), cifân (sarnıçlar) kudûru (kazanları) yaparlardı. 'Ey Davud ailesi, şükredin!' kullarımdan şükreden azdır,"(Sebe 34/12-13).

Nitekim Eski Ahitle birlikte tarihi ve arkeolojik kaynaklar İsrail oğullarının bedevî bir yaşam sürmeleri, sanatkârlara sahip olmamaları nedeniyle Süleyman peygamberin Fenikeli (Phoenician), Mısırlı ve Lübnanlı ustaları getirip mescitle beraber sütun ve taşları üzerinde bazı boğa, aslan türü heykel ve kabartmalarıyla süslenmiş saray ve bazı yapıları inşa ettiğini nakletmektedir.[126] Bize göre doğru

---

125 İbn Manzûr, *Lisân* /*"Zâcir"* md., 1: 165.

126 Arkeolojik kaynaklar, tapınağın MÖ. 10 asırda Tire kralı Hiram tarafından planlanıp Süleyman için inşa edildiğini söylemektedir. The Archaeological Institute of America, *Archaeological Dıscoveries in the Holy Land* (New York: Bonanza Books), 101. Ayrıca bk. *Kutsal Kitap (Krallar),* 428-431; Mehrân, *Dirâsâtün Tarihiyyetün mine'l-Kur'ân-ı'l-Kerîm,* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1988), 124.

olan yorum budur. Yani burada cin, bir kültürel kullanım olup mahir, herkesin yapamadığını yapan, eline iş yakışan, ilim-irfan bilen, teknik hesap-kitap yapabilen yabancı ustalar anlamında kullanılmaktadır. Nitekim Kudüste (Jarusalem) yapılan arkeolojik kazılarda hayret edilecek derecede Baharda (yağan yağmurlardan elde edilen) suların toplandığı 10 x 15 metre çapında yekpare kayalara oyulmuş bazı sarnıçların bulunması bu ustaların hünerli kişiler olduklarını ortaya koymaktadır.[127]

Yine tarihî bağlam göz önüne alındığında Hz. Süleyman'a "gidişi bir ay(lık mesafe), akşam dönüşü bir ay(lık mesafe) olan rüzgârı boyun eğdirdik" ifadesi Süleyman peygamberin lehine esip filosunu bir aylık rotada kolayca hareket ettiren rüzgâr olduğu söylenebilir. İbn Âşûr da rüzgârın bir aylık gidiş ve gelişinden amacın Süleyman peygamber için savaş ve ticaret gemilerini seyrine uygun esen mevsimlik bir rüzgârın olduğunu söylemektedir; bu rüzgârın bir ay Filistin sahillerinden yola çıkan gemiler için doğu istikametinde, bir ay da bunların aynı yere dönmelerini sağlamak için batı istikametinde esiyordu.[128] Çünkü Süleyman Peygamberin krallığı döneminde Akdeniz havzasında İsrail ve Filistinlilere ilaveten Ürdün'de Modern Amman'ın bulunduğu yerde Ammonitler, Ölü Denizin Güneydoğusundaki topraklarda Edomlular; kuzeyinde ise Moavlılar bulunmaktaydı. Filistin'in kuzey tarafında bugünkü Lübnan, Kenanlıların Demir çağı torunları olan Fenikeliler tarafından işgal edilmişti. Lübnan dağ dizisinin bloke ettiği yerin karşı tarafında Fenike kıyı şehirlerinin yaptıkları iç erişim sayesinde büyük oranda Demir çağında Akdeniz havzasının ticaretini kontrol ediyorlardı. Fenikeliler Akdeniz'in kıyı şehirlerinde önemli sayılabilecek bir dizi ticaret kuryeleri ve kolonileri kurmuş, MÖ. Sekizinci asırda Fenike alfabesini kabul eden Yunanlılarla ticaret geliştirmişlerdi. Bugünkü modern Tunus'ta bir Fenike kolonisi olarak

Örneğin, Kudüs ve Süleyman sarayıyla ilgili tarihi ve arkeolojik kaynaklar şu bilgiyi vermektedir: İsrailliler MÖ. 1200 yılında Kenân'a gelmiş ve yerleşmişlerdir. O sıralarda Kudüs'te (Jarusalem) Yevuslular (Jebusiteler) oturuyorlardı. Kudüs'te mukim olan yerleşkesi (Bugünkü) Kudüs'ün güneyinde Davud'un MÖ. 1000 yılında aldıktan sonra Davud şehri olarak bilinecek olan ve kendisine Tapınak Tepesi denilecek olan küçük bir tepecikle sınırlıydı. Daha sonra Davud kutsal sandığı buraya getirmiş ve Kudüs'ü kendi krallığının başkenti yapmıştır. Davud'un halefi oğlu Süleyman Tapınak Tepesini kuzey tarafından genişletmiş ve buraya bir saray (kendi sarayını) inşa etmiştir. Jodi Magness, *The Archaeology of The Holy Land* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 22.

[127] Bu kazıları İsraillî Ronny Reich ve Eli Shukron yapmıştır. Magness, *The Archaeology of The Holy Land,* 34.

[128] Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve Tenvîr, ed-Dârü't-Tunisi,* 22: 158

kurulan ve daha sonra Roma için büyük bir tehdit ve bir güç haline gelecek olan Kartaca (Carthage) bulunmaktaydı.[129] Kudüs tapınağı ve Süleyman'ın sarayında kullanılmak üzere Lübnan'ın Sedir ağacı ve petrol ticaretini yapan Tire'nin kralı Hiram ile birlikte Süleyman, altın, gümüş ve fildişi gibi değerli lüks eşyaların ticaretini yapmak için Kızıl Denizde yeni bir liman açmıştı. [130] O halde bu tarihi bağlam göz önüne alındığında, "Erimiş bakır madenini ona sel gibi akıttık" ifadesi son zamanlarda yapılan arkeolojik kazılarda Etsyon-Geber limanında o döneme ait bulunan bakır dökümhanesinde[131] eritilerek kap ve eşyalara dönüşen bakırı, cinler de bu dökümhanede olduğu gibi bazı sanat ve yapı işlerinde çalışan sanatkârları ifade ettiği söylenebilir. "Kendisi (Süleyman) için gavvaslık (denize dalan) ve bundan başka işler yapan birtakım şeytanları da emrine vermiştik. Biz onları onun emrinde tutuyorduk." (el-Enbiyâ 21/ 82) âyetinde, mübâlgâ-i ismi faillerin hirfet (sanat) ifade etmesine bağlı olarak gavvaslık yapan şeytanlardan kastedilen kişiler de (çoğu yerde insan için olumsuz kullanılmasına rağmen burada) Süleyman peygambere Akdeniz ve(ya) Kızıldeniz gibi deniz ürünleri bakımından gâyet zengin olan yerlerden inci çıkaran hünerli dalgıçların olması muhtemeldir. Oksijen tüplerinin olmadığı zamanlarda deniz diplerinden inci çıkarmak büyük bir hüner olduğu ortadadır. Bundan dolayı bu âyetlerde şeytan tabirinin hüner sahibi dalgıçlar için kullanıldığını söylemek mümkündür. Yine, "Biz onun buyruğuyla, onun istediği yere yumuşak yumuşak esen rüzgarı, bina ustası olan ve gavvaslık (dalgıçlık) yapan her bir şeytanı ve zincirlerle birbirine bağlanmış diğerlerini de ona boyun eğdirdik" (Sâd 38/36-38) âyetinde bina yapanlardan maksat, işin erbabı ustaların, zincirlerle birbirine bağlanmış şeytanlardan maksat ise yönetici otoriteden kaçma istidadında olan fakat kaçmalarına fırsat verilmeyen Süleyman peygamberin filosunda çalışan tayfaların olduğu söylenebilir.

SONUÇ

Kur'ân evrensel bir mesaj olmasına bağlı olarak ifadeleri külli ve şümullü karakterdedir. Bunu sağlayacak olan ifade tarzı da sıfat kullanımdır. Çünkü o sıfatı taşıyan her bir varlık onda ortak olma ve o isimle anılmaya liyakat kesb

---

[129] Magness, *The Archaeology of The Holy Land,* 25.

[130] Magness, *The Archaeology of The Holy Land,* 26.

[131] Bk. Ömer Faruk Harman, "*Süleyman*", *Türkiye Diyanet Vakfi İslam Ansiklopedisi*, c. 38 (İstanbul, TDV Yayınları, 1999): 40-41.

eder. Cin ifadesi de böyle bir sıfat kullanım olup karakteristiğe uygun olarak Kur'ânî kullanımda fiziksel varlığı olmakla birlikte duyularla teşhis edilmeyen ve kavrayış ötesi varlıklar olarak iki seçenekten birisine tekabül etmektedir. Ancak cin ifadesinin Kur'ân'da kültürel kullanımını da göz ardı etmemek lazımdır. Buna göre de cin yabancılar ve sanatkârlar (kâhin, müneccim ve hünerli ustalar) anlamında yorumlanabilir veya cinin bir kısmı bu anlamda kullanılmıştır denilebilir. Bütün bunların ortak paydası da C-N-N kökünün ifade ettiği gizlilik, tanınmamışlık, meslekî ustalık ve garabettir. Bunun da Kur'ân'ın indiği tarihi bağlama ve dile getirdiği olayların vuku bulduğu atmosfere uygun bir kültürel niteleme olduğu söylenebilir. Fakat cin denilince genellikle kişiyi yoldan çıkaran, iradesini zaafa uğratan irade sahibi manevî varlıkları ifade ettiği şeklinde anlamak daha doğrudur. Bu kategoride mütalaa edilen şeytan ifadesi de bir sıfat kullanım olup mecazî olarak zararda mutat sınırı aşan, maddî ve manevî olarak insan saygınlığını tanımayan, insanın boyunduruk altına alamadığı, insana zarar vermeye programlanmış olan varlıkları veya doğayı (yani şeytanî tabiatı) ifade edebilir. Şeytanın olumsuz dürtüleri ifade ettiğini söyleyenlerce onun Allah'la konuşması ve insanlara fısıltılarla iğvada bulunmasının bir temsilî anlatım olabileceği seçeneği akla yatkın görünse de Kur'ân'da şeytana farkındalık duygusunun verilmesi bu ihtimalin zayıflığını ortaya koymaktadır. Özellikle mutasavvıflara göre bunların, manevî boyutumuzla ilintili olan, olumsuz etkilerinin kişi üzerinde baskın çıktığı ve beynin hiss-i müşterek denilen yerinde temessül edip görünebilen varlıklar olarak kabul edilmesi kayda değerdir. Buna göre psikanalistlerin halüsinasyon olarak niteledikleri hayali varlıkların aslında bir kısmının bunlara tekabül ettiğini söylemek mümkündür. Allah Resulüne (sav) Cebrail geldiği vakitte ona görünüp ashabın fark edemediği aynı şekilde bu boyut olduğu söylenebilir. Bunların insanla iletişimlerinin fıtrat bazında olduğunu, beyin dilinin elektrik olduğunu göz önüne aldığımızda duyuların algılayamadığı ışın kabilinden mütecanis bir iletişim olduğunu söylemek mümkündür. Ama her halukarda bu konuda Allah muradını en iyi bilendir demek daha doğrudur.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel. Müsned. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Âlûsî, Ebü'l-Fadl Şihâbuddin. Ruhü'l-Meânî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1987.

Askalânî, İbn Hacer. Fethü'l-Bari bi Şerhi's-Sahihi Buharî. Kâhire: Dâru'd-Deyyân li't-Türâs, 1978.

Ateş, Ali Osman. Kur'ân ve Hadise Göre Cinler-Büyü. İstanbul: Beyan, 1995.

Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesud. Tefsirü'l-Beğavî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1993.

Bikâî, Burhaneddin Ebü'l-Hasen İbrahim. Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyât ve's-Süver. Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-İlmî, 1995.

Busrus, Antunious. el-Mu'cemu'l-Mufassal fi'l-Az'dad. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.

Buharî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Muğire. el-Câmiü's-Sahih. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Cahiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. Kitabü'l-Heyevân. Thk: Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1965.

Carrel, Alexis. İnsan Denen Mechul. Trc: Refik Özdek. İstanbul: Yağmur Yayınevi, ts.

Chittick, C. William. İbn 'Arabi heir to the prophets. Pakistan-Lahore: Suhail Academy, 2007.

Cevziyye, İbn Kayyım. er-Ruh. Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-İlmiyye, 1975.

Chittick, C William. Sufism. Pakistan-Lahore: Suhail Academy, 2005.

Cürcanî, Şerif Ali b. Muhammed. Ta'rifât. İstanbul: 1300h.

Dayf, Şavkî. el-Asrü'l-Cahilî. Kahire: Dârü'l-Ma'rife, ts.

Dehlevî, Şah Veliyullah. Hüccetullahi'l-Bâliğe. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2012.

Dehlevî, Şâh Veliyullah. et-Tefhimâtü'l-İlahiyye. Pakistân: el-Matbuü'l-Haydari, 1967.

Dehlevî, Şah Veliyullah. el-Kavâidü'l-Camil fî Beyani Sevâi's-Sebil. Dâru'l-Cûdiyye, 2010.

Derveze, İzzet. et-Tefsirü'l-Hadis, Nüzul Sırasına Göre Kur'ân Tefsiri. Trc. Ahmet Çelen-Mehmed Çelen. İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.

Ebû Suud, Muhammed b. el-'Imadî. İrşadü'l-akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kur'âni'l-Kerîm. Riyad: Mektebetü'r-Riyad, ts.

Esad, Muhammed. Kur'ân Mesajı. Çeviren: Cahit Koytak vd. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.

Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. İhyâu Ulumi'd-Din. Kâhire: Dârü'l-Gadü'l-Cedîd, 2014.

Harman, Ömer Faruk, "Süleyman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 60-61. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, et-Tahrîr ve Tenvîr, ed-Dârü't-Tunisi.

İbn Faris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Zekeriyya. Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüga. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.

İbn Haldun, Ebû Zeyd Abdurrahman. Mukaddimeler (Kâhin). Dârü'l-Fikr: 1988.

İbnü'l-Kelbî, Kitabü'l-Asnâm. Trc. Beyza Bilgin. Ankara: Ankara Okulu, 2016.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fida. Tefsirü'l-Kur'âni'l-Kerîm. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2002.

İbn Mace, Ebû Abdillah, Muhammed b. Yezîd. Sünen. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem. Lisanü'l-Arab /"Cin" md. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 2005, 1: 675-680.

İbn Sa'd, Muhammed. et-Tabakâtü'l-Kübrâ. Beyrut: Dâru Sadır, ts.

İsfehanî, Rağıb Ebü'l-Kasım el-Huseyn b. Muhammed. Müfredât fî Garibü'l-Kur'ân. Thk. Muhammed Seyyid Geylanî. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, ts.

Klavuz, Ahmet Saim, "Cin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8: 8-10. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed. el-Câmi lî Ahkâmi'l-Kur'ân. Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-İlmiyye, 1989.

Kutsal Kitap (Krallar). İstanbul. Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003.

Macdonald, D.B. "Cin" md. İstanbul: MEB İslam Ansiklopedisi, 1993.

Magness, Jodi. The Archaeology of The Holy Land. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Mehrân, Muhammed Beyum. Dirâsâtün Tarihiyyetün mine'l-Kur'ân-ı Kerîm. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1988.

Miller, Jonathan Scott. "Are Mystical Experiences Evidence for the Existence of a Transcendent Reality?". Florida Philosophical Review 9, no. 1 (Summer 2009), 40-55.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin b. Haccac. Sahih-i Müslim. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Nevevî, Yahya b. Şeref. Sahih-i Müslim bi'ş-Şerhi'n-Nevevî. Beyrut: y.y., ts.

Nisaburî, Nizamuddin el-Hasan b. Muhammed. Garâibü'l-Kur'ân ve Regâibü'l-Kur'ân. Beyrut: Dârü'l-İlmiyye, 1996.

Nursi, Said. Sözler. İstanbul: Sözler Yayınevi, 1977.

Razî, Fahreddin. Tefsirü'l-Kebîr. Beyrut: Dâru İhyâi Turasi'l-Arabî, 1998.

Rıza, Reşid. Menâr. Beyrut: Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2005.

Rufâî, Abdurramân Muhammed. el-Cinn Beyne'l-İşârâti'l-Kur'âniyye ve İlmi'l-Fiziyâ. Beyrut: Mektebetu Medbûlî's-Sağîr, 1997.

Suiçmez, Yusuf. Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı / Hadisler Işığında Cahiliye Döneminde Ölüm Sonrası Hayat. Ankara: Ankara okulu, 2016.

Şevkanî, Muahmmed b. Ali. Fethü'l-Kadîr. Kahire: İsâ el-babî el-Halebî, 1964.

Şiblî, Bedreddin Ebû Abdillah Ömer b. Abdillah. Akâmu'l-Mercan fi Ahkâmi'l-Can. Lubnan: Dâru'l-Kalem, 1988.

Şiblî, Bedreddin Ebû Abdillah Ömer b. Abdillah. Garâib ve Acâibü Cin. Kâhire: el-Mektebetü'l-Kur'ân, 2001.

Şirbinî, Muhammed. Muğni'l-Muhtac Şerhi. Beyrut: Dâru İhyai Türasi'l-Arab.

Taftazani, Sadeddin. Muhtasarü'l-Meani. İstanbul: Üçler Matbaası, 1977.

Tehânevî, Muhammed Ali. Keşşâfu Istılahâti'l-Fünûn. Beyrut: Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye.

Toshihiko, Izutsu. Sufism Taoism. Pakistan: Suhail Academy, 2005.

The Archaeological Institute of America. Archaeological Discoveries in the Holy Land. New York: Bonanza Books.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. Sünen. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Yazır, Muhammed Hamdi. Hak Dini Kur'ân Dili. İstanbul: Eser Neşriyat, 1978.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

CUID, December 2017, 21 (3): 1671-1704

Din ile İlişkisi Bağlamında Fıtratın Mahiyeti

The Nature of Disposition (Fiṭrah) in Relation with Religion

Adil Bor

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı

Dr., Presidency of Religious Affairs

Istanbul, Turkey

adilbor@hotmail.com

ORCID ID http://orcid.org/0000-0002-8784-5035

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 07 Mart/March 2017

Kabul Tarihi / Accepted: 24 Ekim/October 2017

Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2017

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

Cilt / Volume: 21 **Sayı / Issue:** 3 **Sayfa / Pages:** 1671-1704

DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.296749

Atıf/Cite as: Bor, Adil. "Din ile İlişkisi Bağlamında Fıtratın Mahiyeti-The Nature of Disposition (*Fiṭrah*) in Relation with Religion". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, sy. 3 (Aralık/December 2017): 1671-1704. doi: 10.18505/cuid.296749.

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Din ile İlişkisi Bağlamında Fıtratın Mahiyeti

Öz: Kur'an tasavvuru belli kavramlardan meydana gelmektedir. İnsanın fiziki ve manevî yönünü ifade eden fıtrat kavramı, Kur'an tasavvurunu ifade eden önemli kavramlarından biridir. Fıtrat kavramının ilk günden itibaren tefsircilerin ilgi odağı olması da bundandır. Genellikle fıtrat, İslam dini, ilk yaratılış ve insanın dini kabul etme potansiyeli olarak yorumlanmış ve bunların değişip değişmeyeceği üzerinde durulmuştur. Rum sûresinde geçen "*halkullah*" ile Nisâ sûresinde geçen "*halkullah*" terkiplerinin bulunduğu âyetler arasında bu çerçevede bağlantı kurulmuştur. Bu çalışmamızda fıtratın mahiyeti ile fıtratla ilgili âyetlerin birbiriyle ilişkilendirilmesi irdelenecek ve fıtratın temel unsurları üzerinde durulacaktır. Akıl, sevgi, aşk, güzel şeylere ilgi duyma ve çirkinliklerden kaçınmanın, insan fıtratının temel bileşenleri arasında yer alıp almadığı tartışılacaktır. Ayrıca fıtrat âyetinde geçen tebdîl kavramı ile Nisâ sûresinde geçen tağyir kavramının, aynı manayı ifade edip etmediği üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Din, İnsan, Fıtrat, Fıtratın Temel Özellikleri, Değişim.

The Nature of Disposition (Fiṭrah) in Relation with Religion

Abstract: The thought of the Qurʾān consists of certain concepts. The concept of "fiṭrah" that expresses the physical and spiritual side of the people, is one of crucial concepts which stands for the conseption of the Qurʾān. Therefore this concept has become the one drawing attention of scholars from the earlies. Usually, the concept of "fiṭrah" is interpreted as the religion of Islam and the initial creation or the human potentiality of acception a religion and whether they can change or not. In this context, it has been established a connection between the "word of khalqullah" in the Surah of Rūm and the same word in the Surah of Nisā. In this study, the essence of "fiṭrah" will be examined and the basic elements of "fiṭrah" will be focused on. Also, whether wisdom, affection, love, and ugliness are among the basic components of fiṭrah or not, will be discussed. In addition, whether there is any connection between the verse of "*fiṭrah*" and the words of "*tabdīl*" and "*taġyīr*" will be investigated.

Keywords: Qurʾān, Religion, Human, Fiṭrah, Basic properties of Fiṭrah, Changing.

SUMMARY

The Qur'ānic view of human (*insān*) has been set forth with certain concepts. According to our understanding, there is a strong relation between the Qurʾānic definition of human and the terms of *tafsīr* and *ta'wīl*. If the Qur'ānic view of human is put forth correctly, then the explanation and interpretation of the Qurʾān will also be more accurate. Therefore, we think that there is an important link between the characteristic of Qurʾānic view of human and the *ta'wīl of naṣṣ* (text). For this reason, we have based our study on the term, *fiṭrah* which explains the nature of human beings and the context of this term in the Qur'ān. In this regard, we have tried to take into account in our comments the consistency through the mention of the term of *fiṭrah* that comes in the 30th verse of the surah al-Rūm with the relation to other verses. Main focus of the study is to see whether the essential aspects of human nature (*fiṭrah*) is in correlation with compassion, mental potentiality, power to produce, seeking for truth, wanting to do good and avoiding bad deeds.

In the etymological dictionaries of Arabic language and in tafsir books the term of *fiṭrah* has been explained in various meanings such as "religion of Islam", "unity of God", "the first creation of human beings", "mental capability", "ability to accept the truth", "initial agreement", "pre-eternity of human destiny", "inborn creed", "tattoing", "plucking females hairs" and "to geld animals". The verse of "la tabdīla li khalqillāh" *(There is no change for the creation of Allah)* is explained that there should not be changed things and qualities which are parts of the nature of human being (*fiṭrah*). The verse of "*I am going to command humans and they are going to change God's creation*" (al-Nisā 4/119) is associated with above mentioned *fiṭrah* verses. In this context neglecting to worship to Allah and taking means through other idols that are worshiped, sacrificing in the name of idols, replacing religious motives with other motives, denial of creed, making permissible acts impermissible or impermissible acts permissible, females plucking their hair, etc., have been interpreted as changing Allah's creation (*khalqullāh*). However, we do not think that the interpretation of nature that is mentioned in the verse regarding the replacement of Allah's creation has no relation with the replacement of Allah's creation which occurs in Surah al-Nisā. Because changing *khalqullāh* in al-Nisā is not to change *fiṭrah* which is accepted same as religion and there is no relation between two issues.

The mention of nature along with the concept of religion comes to show the value of Islam is in accordance with human nature. Yet when the Qurʾān is interpreted in the correct manner, a better understanding of the human nature will be seen. The samples and types of *i'rāb* regarding the link between the terms of *fiṭrah* (nature) and *dīn* (religion) show that there is also a strong relation between religion and human nature. This shows that religion entails all the values and qualities that human nature contains.

In the context of the Qurʾān, the term of *fiṭrah* consists of spiritual qualities, such as reflection, love, desire to find the truth, inclination to good deeds, avoiding bad deeds, creativity and worship rather than physiological qualities such as the desire to eat and drink, need of shelter and sexuality. These are core foundations of human nature which cannot be changed. However, these natural qualities can be lead the opposite direction. This is the reason why there is frequent mention of natures spiritual qualities in the Qurʾān. However, if the Qurʾān and the *Sunnah* are falsely interpreted, the core qualities of nature will be understood incorrectly which may not be a prototypical that the Qurʾān aims.

The Qurʾān frequently makes mention and condemns those that do not use their logic, which comes to show the importance of nature. In order for the other nature qualities to be functional, first the logic must be functional. Likewise, since early ages people try to understand the objects in their environment and start to question them is again natures manifestation. The past and today's philosophical movements, scientific research and as a result the information and findings derived from them is a result of human nature. One of the main components of nature is the belief of the unity of God and acknowledging that the creator is Allah therefore comprehending that He is only worthy of worship. Thus, this belief provides the mental and emotional integrity of person. In times of difficulty, through the natural instinct people show towards the Creator is an act of the reaction shown which is coursed by natural creed properties.

It should be said that another important natural human quality is love and affection. As the Qurʾān has expressed that human being is created from *"alaq"* (blood clot) also comes to the meaning of compassion. It is the human's natural instinct to incline to those that he has compassion for. Once this inclination is made stronger the compassion turns into love. Desiring good or evil is also part of human nature as these two opponents are in men's structure. Men being vir-

tuous comes from choosing the good. Another important feature of human nature is desiring those that are aesthetically beautiful and disliking those that are aesthetically ugly. Men does not only desire those that are aesthetically beautiful but rather those that are spiritually attractive such as knowledge, modesty and bravery. It dislikes ignorance, lies and other bad qualities. Qurʾān's phonetic structure can be counted as a proof to this. One of human's natural instinct is to create and constantly update information. The word "*khalq*" (create) is used commonly to bring anything to existence when it was absent totally, therefore this is used for mankind as a metaphor.

As a result, it is possible to say that the most important human instinct qualities are reason, the ability of accepting of the unity of God, compassion, human and divine love, creativity, evoking good deeds, avoiding evil, valuing those that are ecstatically nice and avoiding those that are ugly. The different meanings and definitions of *fiṭrah* in tafsīr books and dictionaries such as *dīn* (religion), pre-eternity of human destiny, initial agreement, and to geld animals are not the essential aspects of *fiṭrah* but the manifestations of the basic elements.

GİRİŞ

İnsan, fizikî fıtratı yanında asıl olarak vicdan ve akıl gibi manevî fıtratıyla mahlûkatın en şereflisidir. İnsan biyolojik yönüyle diğer canlılar gibi beslenmekte, korunmakta, yaşamakta, çoğalmakta ve belli bir süre sonra ölmektedir. Ancak insan, taşıdığı ruh ve sahip olduğu beden açısından diğer canlılardan farklıdır. Fiziki olarak insan özel bir şekilde yaratılmış ve ilâhî ruhtan kendisine üflenmiştir.[1] Aslında insanı ayrıcalıklı kılan da budur. Bu ilâhî ruhtan dolayı insanda Allah'ın kayyûm (her şeyin varlığı kendisine bağlı olan, kâinatı idare eden) vasfı dışında, konuşmak, işitmek, görmek ve irade etmek gibi diğer sıfatların yansımaları müşahede edilmektedir. Ancak insanın bu yapısından dolayı Allah ile insan arasında bir benzerliğin olduğu düşünülemez.

İnsanın düşünmesi, inanması, düşündüklerini başkalarına iletmesi, yaşadıklarını kayıt altına alması, bilgi üretebilmesi, hakikat peşinde koşması, sevmesi,

1 el-Hicr 15/29.

âşık olması, medeniyet kurması, gelecekle ilgili planlar yapması, aklî potansiyelini kullanması, güzel şeylere meyletmesi, yeni şeyleri icad etmesi ve kendini yenilemesi insan fıtratının önemli özelliklerindendir. İnsanlık tarihinde vaki olan fikrî ve felsefî akımlar, buluşlar ve medeniyetlerin inşası, insan fıtratındaki bu özelliklerin bir sonucudur. Ancak insan, fıtrî potansiyeliyle bir kısım eşyayı idrak etse de eşyanın hakikatine nüfuzü sınırlıdır. Bundan dolayı insanın vahyin rehberliğine ihtiyacı vardır.

Kur'an'da insan fıtratının din ile ilişkilendirilmesi[2] vahiy ile insan fıtratının birbiriyle ilişkisinin bulunduğunu göstermektedir. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) de peygamberlerin gönderiliş amacını, insanın fıtratında yer alan söz konusu nitelikleri insana hatırlatmak ve insan fıtratının muktezasını desteklemek olarak ifade etmektedir.[3] Nitekim vahyin temel misyonu da insana rehberlik etmektir.[4]

Bu çalışmada Rûm sûresinde geçen "fıtrat" kavramının klasik tefsirlerde hangi açılardan ele alındığı tespit edilmeye çalışılacak ve bu hususta yapılan yorumlar irdelenecektir. Tefsir kitaplarında genel anlamda fıtrat, İslam dini, insanın ilk yaratılışı, dövme yapmak, kadınların kıllarını aldırması, saç ektirme ve hayvanların kısırlaştırılması gibi çok farklı şekillerde yorumlanmıştır. Fıtrat kavramının bu durumlardan ibaret olup olmadığı ele alınacaktır. Keza fıtratın, insanın aklî potansiyeli, üretme gücü, hakikat arayışı, aşk ve sevgi gibi temel unsurları ihtiva edip etmediği incelencektir. Bunlarla birlikte Rûm sûresinde geçen "halkullah"'ın yer aldığı âyet[5] ile Nisâ sûresinde geçen "halkullah"'ın bulunduğu âyet[6] arasında kurulan irtibatın doğru olup olmadığı sorgulanacaktır. Bu çerçevede "halkullah" ile beraber zikredilen "tebdîl" ve "tağyîr" kavramlarının aynı manayı ifade edip etmediği üzerinde de durulacaktır.

Konuyla ilgili bazı çalışmalar mevcuttur. Ancak bizim bu çalışmamız yapılan diğer çalışmalardan tamamen farklıdır. Mesela bizim çalışmamızla,

---

2 er-Rûm 30/30.

3 Ebü'l-Abbas Takıyüddin Ahmed b Abdulhalîm b Teymiyye, *Mecmûu'l- fetâvâ ibn Teymiyye* (Riyâd: Dâru Tîybe 1398), 16: 347.

4 Bu konuda bk. el-İsrâ 17/ 9; el-Bakara 2/2.

5 er-Rûm 30/30.

6 en-Nisâ 4/119.

"Kur'an'da Fıtrat Kavramı"[7] çalışması detaylarda bazı benzerlikler gösterse de yöntem olarak birbirinden farklıdır. Makalemizin başlığından da anlaşılacağı üzere çalışmamızda, Rûm sûresinin otuzuncu âyeti ile ilgili tefsirlerde yapılan yorumlar ele alınmakta ve bunlar arasında mukayese yapılarak fıtratın mahiyeti tespit edilmeye çalışılmaktadır. Keza çalışmamızda fıtrat kavramıyla irtibatı kurulan kavram ve terkiplerin bağlamla uyumluluğu üzerinde durulmaktadır. Mezkür çalışmada ise fıtratın sözlük, terim ve hadislerde fıtratın anlamları ele alınmaktadır.

Ayrıca konuyla ilgili iki çalışma daha mevcüttür ve bunlar da konuyu işleyiş açısından bizim çalışmamızdan farklıdırlar. Bu çalışmalardan biri, "*Kişiliğin Oluşumunda Fıtrat ve Sosyal Çevrenin Etkisi (İsrâ 17/84 Âyeti Ekseninde)*"[8] adlı çalışmadır. Bu makalede söz konusu âyette geçen şâkile kelimesi, sözlüklerde ve tefsirlerde yapılan yorum ve teviller nakledilerek sosyal çevrenin insan benliği üzerindeki etkileri anlamaya çalışılmaktadır. Diğer bir çalışma ise "*Sünnetullah, Fıtratullah, Sıbgatullah Kavramlarının Anlamlandırılışı Üzerine*"[9] yapılan bir çalışmadır. Bu çalışma, Muhammed Esed'in sünnetullah, fıtratullah, sıbgatullah, bezm-i elest (misâk) ve fetret kavramlarının anlamlandırılışı ve M. Hamdi Yazır ile Ö. Rıza Doğrul mealleriyle karşılaştırılması çerçevesinde yapılan bir çalışmadır ve yöntem olarak da bizim çalışmamızdan tamamıyla farklıdır. Çünkü bu çalışmada fıtratullah, daha çok kelâm ilmî açısından ele alınmaktadır. Bir diğer çalışma ise "*Fıtrat ve İslâm Psikolojisi*"[10] adlı çalışmadır ki bu çalışmada fıtrat, metafizik (tevhid), epistemolojik, ahlak, psikoloji, irade ve hukuk ilkeleri çerçevesinde ele alınıp yorumlanmaktadır. Hâsılı, bizim çalışmamız Rûm sûresinin otuzuncu âyetiyle ilgilidir. Konuyu ele alma yöntemi ve muhteva açısından insan fıtratıyla ilgili yapılan çalışmalardan farklıdır.

---

7 Ayrıntılı bilgi için bk. Yaşar Kurt, "Kur'an'da Fıtrat kavramı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5, sy. 2 (2005): 72-104.

8 Geniş bilgi için bk. Musa Bilgiz, "Kişiliğin oluşumunda Fıtrat ve sosyal çevrenin etkisi (İsrâ 17/84 Âyeti Ekseninde)", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2006): 129-148.

9 Bk. Mustafa Akçay, "İnsanlığın ortak Dinî temeli: Fıtrat", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2008): 125-158.

10 Detaylı bilgi için bk. Yâsîn Muhammed, "Fıtrat ve İslâm Psikolojisi", trc. F. Mehveş Kayani, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* 3, sy. 2 (1995): 43-61.

1.FITRAT VE İLGİLİ TERKİPLERİN YORUMU

İletişimde mesaj, belli kavramlarla ifade edilmektedir. Beşerî dil formatında nazil olan Kur'an'da da mesaj; Allah, nebi, resul, Kur'an, takva, ihsan vb. kavramlarla muhataplara iletilmektedir. Mesajda yer alan kavramlar anlaşılmadan muhatapların, Kur'an'ın ihtiva ettiği mesajları anlamaları zor olacaktır. Kur'an kavramları içinde dikkat çekenlerden biri fıtrat kavramıdır. Bundan dolayı erken dönemden itibaren tefsirciler fıtrat kavramıyla ilgilenmişler ve fıtratı farklı şekillerde tanımladıkları görülmektedir. Fıtrat kavramı ve fıtratın içinde bulunduğu âyetlerle ilgili yorumların üç ana başlık altında ele alınması mümkündür.

1.1. Fıtrat

İlk tefsir çalışmalarından itibaren fıtrat ile ilgili farklı yorumların yapıldığı görülmektedir. Allah'ı tanıma ve İslâm'ı kabul etme istidadı bu yorumlardan biridir. Buna göre fıtrat, insanın potansiyel olarak Allah'ı tanıması, evrenin yaratıcısının ve terbiye edicisinin sadece Allah olduğunu bilmesi ve bütün çocukların Müslüman olarak doğmasıdır. Ancak çocuğun annesi ve babası onu Yahudi veya Hristiyan yapmaktadırlar.[11] Ebû Ubeyde (ö.209/824) fıtratı, Allah'ın boyası (sıbgatullah) olarak ifade etmektedir.[12] Fıtrat ile ilgili kullanılan söz konusu terkib, insan fıtratının Allah'ı tanıma istidadına sahip olduğuna işarettir. Taberî (ö.310/923) fıtratın, insanın İslâm'ı kabul edebileceği bir yapıda yaratılması olarak tanımlamaktadır. Ancak Taberî'nin yaptığı nakillerde fıtrat, İslâm dini anlamına da gelmektedir.[13] Mâtürîdî (ö.333/944) ise fıtratı, insanın Allah'ı tanıma yeteneği, imtihana tabi tutulma istidadı ve aklî istidadıyla başbaşa kaldığında Allah'ın rububiyetini kabul etmesi olarak yorumlamaktadır.[14]

Şevkânî (ö.1250/1834) fıtratı, insanın fıtrî bir imana sahip olması olarak tanımlamaktadır. Ancak ona göre bu fıtrî iman kişinin Müslüman sayılması için

---

11 Ebû Zekeriya Yahya b. Ziyad el-Ferrâ, *Me'ânî'l-Kur'ân* (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1983), 2: 324.

12 Ebû Ubeyde Ma'mer b. Musennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Fuad Sezgin (Kahire: Dâru Hancî, ts.), 2: 122.

13 Ebû Cafer Muhamed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an tevîli âyi'l-Kur'ân,* thk. Abdullah b. Abdulmuhsin Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 16: 495-497.

14 Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân,* thk. Ali Haydar Ulusoy ve Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008), 11: 185-186. Ayrıca bk. İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye el-Endülüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdusselam Abduşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 4: 336; Ebü'l-Berekât Hâfızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*, thk. Muhyeddin Dîyb Mısto ve Yûsuf Adil Bedevî (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts), 2: 700.

yeterli değildir. Dünyevi hükümlerin icrası için şer'î anlamda bir iman gerekmektedir. Şevkânî'nin naklettiği başka bir yorum da fıtratın sözlük anlamı olan "bir şeyin başlangıcı," esas alınarak insanın ilk yaratılışı, insanın yaşayabilmesi ve ölmesi, mutlu veya bedbaht olabilecek bir yapıda yaratılması olarak tanımlanmaktadır.[15]

Fıtrat, tevhit inancı ve insandan alınan söz olarak da yorumlanmıştır. Eldeki verilere göre ilk matbu tefsirin sahibi olan Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) fıtratın, insanın yaratılışında var olan tevhit inancı ve ruh bedene bürünmeden insandan alınan söz (misak) olduğunu belirtir.[16] Ebû Hayyân el-Endülüsî de (ö.745/1344) fıtratın, insanın inanma kabiliyetini ve inasanın yaratılmasıyla birlikte kendisiyle yapılan ilk sözleşmeyi ifade eder, demektedir.[17] İbn Kesîr (ö.774/1373) bir kısım hadisleri de naklederek fıtratın, ilâhî tevhid anlamına geldiğini söylemektedir.[18]

Âlûsî'ye (ö. 1270/1854) göre fıtrat, insanlardan alınan söz dışında, insanın Allah'ı tanıyabilme yetisine sahip olmasıdır.[19] Attafeyyiş (ö. 1385/1965) ise fıtratın, hakkı kabul etme, hakkı idrak etme kabiliyeti ve İslâm dini olduğunu ifade

---

15 Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Şevkânî, *Fethü'l-kadîr: el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrahman Amire (Dâru'l-Vefâ, 1994), 4: 295-296. Fıtratın insanın İslâm-ı kabul etme kabiliyetinde yaratıldığını ifade eden başka tefsirciler de vardır. Bunlarla ilgili bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 11: 186; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-uyûn,* thk. es-Seyyid b. Abdulmaksut b.Abdurrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts), 4: 312; Sem'ânî, Mensur b. Muhammed b. Abulcebbâr, *Tefsîru'l-Kur'ân,* thk. Ebû Bilâl Ğüneyim b. Abbas Ğüneyim (Medâru'l-Vaten, 2011), 2: 210-211; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud el-Beğâvî, *Me'âlimu't-tenzîl,* thk. Muhammed Abdullah en-Nemr ve Süleyman Müslim el-Hurş (Riyâd: Dâru Tîybe, 1409), 6: 268-269.

16 Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 3: 11. Ayrıca bk. İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî, *Zadü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1987), 6: 300-301; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 25: 121.

17 Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endülüsî, *el-Bahru'l-muhît,* thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Ya'ud (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 7: 167.

18 İbn Kesîr, İmâduddin Ebu'l-Fedâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm,* Ali Ahmed Abdulbâkî, Hasan Abbas Kutub, Mustafa Seyyid Muhammed, Muhammed Seyyid Reşâd ve Muhammed Fadlullah el-Acmâriyyî (Cîyze: Mektebetü Kurtuba), 12: 26-27.

19 Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihabuddin Mahmud, *Ruhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ân-i'l-'azîm'i ve's-seb''i-l-mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1353), 21: 40.

ettikten sonra isim vermeden yaptığı nakillerde fıtratın, bezm-i elestte insandan alınan söz olduğunu belitmektedir. Ona göre çocuklara Allah'ı inkar etme öğretilmeseydi, çocuklar İslam dışında başka bir dini kabul etmezlerdi. Çünkü insan aklı, İslâm ile uyumludur.[20]

Fıtrat kavramını geniş bir şekilde ele alan İbn Âşûr (ö. 1390/1970), fıtratın, insanın dini kabul edebilecek bir yapıda yaratılması ve dinî değerlerin insan yapısıyla uyumlu olması olarak düşünmektedir. O, dinin temeli olan tevhit inancının, akıl tarafından onaylandığını ve sahih düşünce tarafından da kabul edildiğini belirtir. Ona göre insan, fıtratıyla baş başa kaldığında ve batıl bir inanç da telkin edilmediğinde, tevhitten başka bir inancı kabul etmesi mümkün değildir. İbn Âşûr, Kur'an'da geçen fıtrattan tam olarak neyin kastedildiği yönünde ikna edici bir yorumun yapılmadığını, eleştirel bir üslupla dile getirmekte, din ile fıtrat ilişkisini şöyle açıklamaktadır: "Fıtrat, genel anlamda varlık âleminde var olan düzenin ifadesidir. Hususi anlamda ise fıtrat, beden ve akıldan meydana gelen insan yapısını belirtir. Ona göre insanın ayaklarıyla yürümesi fıtrîdir. Fakat insanın ayaklarıyla bir şeyler almaya kalkışması fıtrata aykırıdır. Sonuçların sebeplerden ve neticenin öncüllerden elde edilmesi fıtratın aklî boyutunu oluşturmaktadır. Sebepler olmadan sonuçları elde etmeye kalkışmak fıtrata aykırıdır. Keza eşyanın varlığının gerçek olduğunu kabul etmek fıtrattandır. Sofistlerin "Her şey hayaldir ve hiçbir şeyin gerçekliği yoktur" düşüncesi ise fıtrata aykırıdır."[21]

Diğer taraftan fıtrattan maksadın İslam dini olduğu düşünen tefsirciler de vardır. Bunlardan önemli gördüklerimizden bir kısmını zikretmekle yetineceğiz. Daha önce de ifade edildiği üzere Taberî'nin yaptığı nakillere göre birçok tefsirci, fıtrattan maksat din olduğunu düşünmektedir.[22] Beydâvî (ö. 685/1286), fıtratın, hakkı kabul etme kabiliyeti ve insanlarla yapılan ilk sözleşme dışında, İslam dini anlamına da gelebileceğini belirtir.[23] Hâzin (ö. 741/1341) ise fıtratın, İslâm dini

---

[20] Muhammed b. Yûsuf Attafeyyiş, *Teysîru't-tefsîr,* thk. İbrahim b. Muhammed Tılây (Ummân: Şirketu Metâb'i el-Bâtine, 2006), 11: 119.

[21] İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tûnus: Dâru Suhnûn, 1997), 10: 88-90.

[22] Taberî, *Câmiu'l-beyân* 10: 183-184. Ayrıca bk. Ebu Leys es-Semerkândî, Nasır b. Muhammed b. İbrahim, *Tefsîru'l-bahru'l-'ulûm*, thk. Ali Muhammed Muarrid ve Adil Ahmed Abdu'l-Mevcût (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 3: 11-12; Beğâvî, *Me'âlimu't-tenzîl,* 4: 313; Ebû Ali el-Fadl b. Hasan et-Tabresî, *Me'cmeu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân,* (Beyrut: Müessesetü'l-Âlâ, 1995), 7: 45.

[23] Beydâvî, Ebû'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-tevil* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2013), 795.

manasında olduğunu, bununla birlikte bu kavramın dini kabul etme yeteneği olarak da yorumlandığını nakleder.[24]

Ayrıca bir kısım tefsirciye göre fıtrat, ezelde insanın kaderinin belirlenmesidir. Böyle düşünen müfessirlerden iki tanesini zikretmekle yetineceğiz. İlk rivayet tefsircilerinden olan Yahya b. Sellâm'a göre (ö. 200/815), fıtrat, bezm-i elest'te [25] insanın kâfir (şakî) veya mümin (saîd) olarak kararlaştırılmasıdır. Ona göre insan ne yaparsa yapsın sonuçta anne karnında yazılanlar gerçekleşecektir.[26] İbn Sellâm, bu yorumu yaparken fıtrat kavramının geçtiği âyeti, bezm-i elest âyetiyle ilişkilendirmekte ve söz konusu yorumu bu âyetle desteklemektedir. Önemli tasavvufî tefsircilerden olan Kuşeyrî (ö. 465/1072) de fıtratın, Allah'ın ezeli ilminde iyi (saîd) bilinenleri iyi ve kötü (şakî) olanların ise kötü olarak yazılması olduğunu belirtmektedir. Ona göre fıtrat, ilâhî bilgi dâhilinde insanın iyi (saîd) veya bedbaht (şakî) olarak yaratılmasıdır.[27]

Yukarıdaki bilgiler ışığında denelebilir ki, tefsirlerde fıtrat, genellikle İslâm dini, inanma istidadı, insanın mümin veya kafır olarak yaratılması ve ruhlar aleminde insandan alınan söz olarak tanımlanmıştır. Ancak İbn Âşûr'un'da belirttiği gibi fıtrat, insanın özel bir şekilde yaratılışını ve insanın bu yapısının dinin ihtiva ettiği başta tevhit inancı olmak üzere ahlakî ve insanî değerleriyle uyumlu olmasıdır.

1.2. Halkullahın Değişmezliği

Allah'ın yarattığında (halkullah) herhangi bir değişimin olmayacağını ifade eden ve fıtrat kavramıyla irtibatlı olan لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ "Allah'ın mahlukatında hiçbir değişim olmaz," [28] cümlesi farklı şekillerde yorumlandığı görülmektedir. Taberî, yaptığı nakillerde halkullahın, din olduğunu ve dolayısıyla İslam dininde herhangi bir değişimin olmayacağını belirtmektedir. Bununla birlikte söz konusu cümle, hayvanların kısırlaştırılması gibi fiziki bazı değişimlere de bir tepki olarak

---

24 Hâzin, Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî, *Lübâbü't-te'vil fî me'âni't-tenzîl*, thk.Muhammed Hasan Halebi, Hasan Hilmi Kutubî (Dâru'l-Fikr, ts.), 3: 208.

25 Bezm-i elest, insan ile Allah arasında gerçekleşen diyaloğu ifade eden bir kavramdır. Buna göre bütün insanlar valık alimine gelmeden Allah'ın rububiyetini kabul etmişlerdir. Bk. el-A'râf 7/172.

26 Yahya b. Sellam, *Tefsîru Yahya b. Sellam*, thk. Hind Şeblî (Beyrut: Dâru Kütübu'l-İlmiyye, 2004), 1: 656.

27 Küşeyrî, Ebü'l-Kasım Abdulkerîm b. Havâzın b. Abdulmelik, *Letâifu'l-işârât,* thk. Abdüllatîf Hasan Abrurrahmân (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 3: 9.

28 er-Rûm 30/30

düşünülmektedir.[29] Mâtürîdî'nin naklettiğine göre tefsircilerin bir çoğu hallkullahın değişmezliğinden maksadın din olduğunu düşünmektedir.[30] Mâverdî (ö. 450/1058) ise halkullahın değişmezliğini ifade eden cümlenin, din ve ezelde belirlenen insan kaderinin değişmezliği anlamında olduğunu düşünmektedir.[31] Tûsî (ö.460/1067), halkullahın değişmezliğini, insan fıtratında bulunan tevhit inancı, adalet duygusu ve ibadetin Allah'a has oluşu olarak değerlendirmektedir.[32]

Râzî (ö. 606/1209), fıtrat ile ilgili olan halkullahın değişmezliğini, insan fıtratında yer alan tevhid inancının değişmemesi olarak yorumlamaktadır. Bununla birlikte Râzî, kötü olan kişinin kötü, iyi olanın da iyi kalması ve insan fıtratında bulunan inanma istidadının değişmemesi yönünde yapılan yorumları da nakletmektedir.[33] İbn Kesîr ise halkullahın değişmezliğini belirten cümlenin her ne kadar form olarak haberî [34] olsa da mana itibariyle inşaî olduğunu söylemektedir. Buna göre söz konusu cümlenin anlamı, Allah'ın yarattığını değiştirmeyin şeklindedir. [35] İbn Atiyye (ö. 541/1147), ilâhî mahlukatın değişmemesinden maksadın çocukların Allah'ı tanıma istidadının değişmemesi olduğunu belirtmektedir. Ona göre halkullah terkibi, din olarak yorumlandığında, dinin temel prensiplerinde bir değişimin olmayacağı anlamındadır. Bununla birlikte İbn Atiyye, halkullahın değiştirilmesinden maksadın, hayvanların kısırlaştırılması ve Âdem'in çocuklarından alınan söz olarak yapılan tevilleri nakleder. Fakat bunlarla ilgili herhangi bir değerlendirmede bulunmaz.[36]

Ebüsuûd (ö.982/1574), halkullahın değişmeyeceğini ifade eden cümlenin, fıtratın gereğini yerine getirmenin bir gerekçesi olduğu ve fıtratın şeytana ve

---

29 Taberî, *Câmiu'l-beyân,* 25: 495-497.

30 Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân,* 11: 187. Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim Nisâburi, *el-Keşfu ve'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân,* thk. Ebû Abdullah Seyyid b. Kesrevî b. Hasan (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 5: 38.

31 Mâverdî, *en-Nuket ve'l-'Uyûn,* 4: 312.

32 Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ağa Buzûrk et-Tahrânî (Beyrut: Müessesetü'l-'Alâ, 2013), 7: 177.

33 Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb,* 26:105.

34 Haberî cümlenin temel misyonu muhataba bilgi aktarmaktır. İnşâî cümle ise emir ve nehiy gibi üsluplarla bir eylemin vaya durumun vukubulması veya gerçekleşmemesi yönünde talep içeren hitaptır.

35 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm,* 12: 26-27.

36 İbn Atıyye Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelüsî, *el-Muhareru'l-vecîz,* thk. Abdusselâm Abduşşâfî Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 4: 336.

nefsanî arzulara ittiba ile tahrif edilmemesi gerekliliğine bir vurgu olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Ebüsuûd'a göre söz konusu cümle, fıtratın değiştirip onun yerine başka bir fıtratın konulmayacağı şeklinde de yorumlanabilir.[37] Bu yoruma göre tebdîl, bir şeyi kaldırıp onun yerine başka bir şeyin konulması anlamındadır.

Halkullah terkibiyle birlikte zikredilen tebdîl, Âlûsî'ye göre kişinin nefsi arzularına ittiba etmesi veya bir fıtratı kaldırıp onun yerine başka bir fıtratın konulmasıdır. Ancak Âlûsî, nefsânî arzulara ittiba etmekle fıtratın değişimi mümkün iken bir fıtratı kaldırıp onun yerine başka bir fıtratın konulması mümkün olmadığını belirtmektedir. Ona göre fıtratın tebdîlinin nefsi arzulara ittiaba olarak yorumlanması daha doğrudur.[38] Buna göre Âlûsî'ye göre âyette geçen tebdîl, fıtratın temel unsurlarıyla (zâtî) değil, onun değişken (arazi) durumuyla ilgili olduğu ve bir şeyin temel unsurlarını kaldırıp onun yerine başka bir şeyin ikame edilmesi anlamında değildir.

Halkullahın değişmezliğini, iyibaht (saîd) veya bedbaht (şakî) olarak belirlenen insan kaderinin değişmemesi olarak[39] düşünen Sem'ânî (ö.489/1096), söz konusu âyette geçen halkullahın değişmezliğini hayvanların kısırlaştırılmaması olarak yorumlamaktadır.[40]

Kâsimî (ö. 1283/1866), fıtrat âyetinde geçen kavramlar arasında bağlantı kurarak fıtrat kavramını yorumlamaktadır. Ona göre âyette geçen haniflik kavramı, mabudun tek olduğu anlamındadır. Çünkü insan fıtratının bir parçası olan akıl, mahlûkatın varlığı için bir yaratıcının varlığına ve bu yaratıcının birden fazla olmayacağına hükmetmektedir. Kâsimî'ye göre Allah'a şirk koşmak, fıtratın bu yapısını değiştirmek (tağyîr) anlamına gelmektedir. Çünkü insan fıtratındaki tevhit yerine şirk konulmaktadır. Ancak insan fıtratındaki tevhidi iktiza eden aklın değişimi söz konusu olamaz.[41]

---

37 Ebüsuûd, Muhammed Efendi, *İrşadu'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitabi'l-Kerîm*, thk. Abdulkâdir Ahmet 'Atâ (Riyâd: Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîse, ts.), 4: 263,

38 Âlûsî, *Ruhu'l-me'ânî,* 21: 40.

39 Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, thk. Ebû Bilal Gunaym b. Abbas b. Gunaym (Riyâd: Medâru'l-Vatan, 2011), 4: 210-211; İbn Atiyye, *el-Muhareru'l-vecîz,* I4: 336.

40 Sem'ânî, *Tefsirü'l-Kur'ân*, 2: 211.

41 Kâsimî, Muhammed Cemâluddin, *Mehâsinu't-tev'il,* thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Kahire: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, 1957), 13: 4777.

Velhasıl, halkullahın değişmezliğini ifade eden söz konusu terkib, İslam dini, İslam'ı kabul etme istidadı, tevhid inancı ve ezelde yazılan insan kaderinin değişmemesi olarak yorumlanmıştır. Ancak insan fıtratıyla ilişkilendirilen din, tevhid inancı ve kaderin değişmezliği gibi durumlar bizzat insanın fıtratında yer almadığı için söz konusu terkib, insan fıtratının, tevhid, İslam'ı kabul etme istidadı ve hak dini kabul etmeye uygun oluşunda bir değişimin olmayacağı şeklinde yorumlanmasının daha doğru olacağını düşünmekteyiz.

1.3. Halkullah Terkipleri Arasında Kurulan İrtibat

Fıtrat âyetinin[42] devamında gelen halkullah ile Nisâ sûresinde geçen halkullah[43] terkipleri arasında bağlantı kurularak yorumlanmıştır. Mâtürîdî, Nisâ sûresinde geçen ve fıtrat âyetiyle ilişkilendirilen "*İnsanlara emredeceğim ve onlar da Allah'ın yarattıklarını değiştirecekler*"[44] cümlesi ile ilgili önemli tespitlerde bulunmaktadır. Ona göre Şeytan'ın Allah'ın yarattıklarında gerçekleştirmeye yemin ettiği değişim, insan fıtratında yer alan Allah'a ibadeti terk edip putlar gibi başka mabudlara tapınılması ve kendisinden yararlanmak için yaratılan hayvanların putlara adanmasıdır. Ayrıca Mâtürîdî, Allah'ın mahlukatını değiştirmenin anlamı, hayvanların kısırlaştırılması, kadınların kıllarını aldırması, dövme yapmaları, dişleri üzerinde bazı estetik işlemler yapmaları ve hayvanlara müsle yapılması gibi başka yorumları da nakletmektedir. Ancak Mâtürîdî, bu yorumların âyetin bağlamıyla uyumlu olmadığını da belirtmektedir.[45]

Tûsî'nin belirtiğine göre Nisâ sûresinde yer alan halkullahın değişmesinden maksat, insan fıtratındaki dinî duygunun yerine başka bir duygunun ikame edilmesidir. Bununla birlikte Tûsî, halkullahın değişiminin, hayvanların kısırlaştırılması ve kadınların kıllarını aldırması, dövme yapmaları ve dişlerini inceltmeleri şeklinde yapılan yorumları da nakletmektedir.[46] Sem'ânî'ye göre Allah'ın yarattıklarının değiştirilmesinin tezahürü, dindeki helal ve haramın yer değiş-

---

42 er-Rûm 30/30.

43 en-Nisâ 4/119.

44 Nisâ sûresinde şeytanın insan üzerinde gerçekleştirmek istediği durumlar açık bir şekilde dile getirilmekte ve dolaylı olarak insanın şeytana karşı uyanık olması istenmektedir. Bk. en-Nisâ 4/119.

45 Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân,* 4: 42-43. Ayrıca bk. Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmiü li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî (Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 14: 31.

46 Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 3: 334.

tirmesi, fıtrattaki dinî duygunun değiştirilmesi, kişinin nesep olarak başkasına nisbet edilmesi ve siyah boyayla saçın boyanmasıdır.[47]

İbn Atiyye, Nisâ sûresinde geçen Allah'ın yarattıklarının değişimiyle ilgili farklı yorumların yapıldığını nakleder. İbn Abbas (ö.68/687), Mücâhit (ö. 103/721) ve Hasan Basrî'ye (ö. 110/728) göre halkullahın değişiminden maksad, Allah'ın dininin değiştirilmesidir. Buna delil olarak Rûm sûresinde geçen "Allah'ın mahlûkatında hiçbir değişim olmaz" cümlesi zikredilmektedir. Bu yoruma göre tağyir, tebdîl manasındadır.[48]

Râzî, Nisâ sûresinde geçen halkullahın değişimini manevi ve fiziki olarak yorumlamaktadır. Manevî değişim, insan fıtratındaki tevhidin inkar edilmesidir. Fiziki değişim ise İslâm'daki helalın haram ve haramın da helal kılınmasıdır. Bu da kadınların kıllarını aldırması ve hayvanların kısırlaştırılması gibi bir takım fiziki durumlar olarak tezahür etmekdedir.[49]

Şevkânî, fıtrat âyetiyle ilişkilendirilen ve Nisâ sûresinde geçen halkullahın değişimiyle ilgili tefsirlerde yapılan bütün yorumların mümkün olabileceğini ve bu hususta herhangi bir engelin bulunmadığını belirtir.[50]

Sonuç itibariyle tefsirlerde nakledilen bilgilere ve yapılan yorumlara göre fıtrat, İslam dini, insanın doğal yapısı ve insanın dini kabul etme yeteneğidir. Fıtrat kavramının da içinde bulunduğu âyette yer alan ve Allah'ın yarattığında herhangi bir değişimin olmayacağını ifade eden cümle, genel anlamda dinin değiştirilmesi, kadınların saç eklemesi, kıllarını aldırması, dişlerini inceltmeleri gibi bir takım estetik değişimler, bir kısım mahlukata ilâhlık vasfının atfedilmesi ve hayvanların kısırlaştırılması gibi durumlar fıtrata aykırı olarak düşünülmüştür. Ancak bunların din ile özdeşleştirilen fıtratın mahiyetini ve temel bileşenlerini yansıttığını söylemek zordur. Bu nedenle fıtratın mahiyeti ve din ile ilişkisinin tespiti önem arz etmektedir.

2. FITRATIN MAHİYETİ VE DİN İLE İLİŞKİSİ

Sözlükte فَطَرَ ve farklı türevleri yarmak, bir şeyin başlangıcı, yeni buluş, Allah'ın birliğini, rububiyetini kabul etme istidadı ve devenin ilk dişlerini çıkarması

47 Sem'ânî, *Tefsirü'l-Kur'ân*, 1: 481.
48 İbn Atiyye, *el-Muhareru'l-vecîz,* 2: 114.
49 Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb,* 11: 50.
50 Şevkânî, *Fethü'l-kadîr,* 1: 818.

anlamındadır. Hayvanlardan ilk sağılan süte de الفَطُورُ denilmektedir.[51] Ebû Hilâl Askerî'nin (ö. 400/1009) belirttiğine göre f-t-r'nin ilk konulduğu mana bir şeyin yoktan var edilmesidir. Buna göre فَطَرَ الله الخَلْقَ cümlesi, "Allah, insanları yoktan var etti"[52] anlamındadır.

Arap dilinde فَطَرَ fiili ile yakın anlamlı başka fiiller de vardır ve bunlar Kur'an'da yoğun bir şekilde geçmektedir. Bu fiillerin anlam nüanslarının bilinmesi, فَطَرَ fiilinin manasının daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacağından dolayı, bu fiillerin manalarının bilinmesinde fayda vardır. Bu fiillerden biri, بَدَعَ fiilidir ve vaz'i manası, herhangi bir şeyi model almaksızın ve başkasına uymaksızın ilk olarak icat etmektir. Bu kökten türetilen بِدْعَةٌ kelimesi de bu anlamdadır. Çünkü bid'at, dinde olmayan bir şeyin dinin içine dâhil edilmesidir. Bu fiil, Allah'a nispet edildiğinde, Allah'ın bir şeyi, madde, zaman ve mekândan bağımsız olarak yaratmasıdır.[53] فَطَرَ ile yakın anlamı olan bir diğer fiil ise خَلَقَ fiilidir. Sözlük anlamı, bir şeyi takdir etmek/belirlemek sûretiyle yaratmaktır.[54] Ancak bu fiil, yerin ve göklerin yaratılmasında olduğu gibi bir şeyi model almaksızın yoktan var etmek ve "insanı nutfeden yarattı" [55] vb. ayetlerde [56] ise bir şeyi bir şeyden var etmek anlamına gelmektedir. Buna göre اِبْداع anlamında yaratma fiili, Allah için kullanılır. Ancak yaratma fiili خَلَقَ, Hz. İsa'ya hitaben, "Hani sen benim iznimle kuş şeklinde bir şey yaratıyordun da yine benim iznimle bir kuş oluyordu."[57] âyetinde olduğu gibi bir şeyi dönüştürerek var etmek anlamına da gelmektedir.[58] Bütün bunlar gösteriyor ki bu üç fiilin ortak anlamı yaratmadır. Bununla birlikte bu fiiller arasında anlam nüansları vardır. Buna göre فَطَرَ ilk yaratılışı, بَدَعَ fiili, benzeri olmaksızın bir şeyin icat edilmesi ve خَلَقَ fiili ise bir şeyin miktarı belirlenerek yaratıl-

---

51 İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab,* thk. Emin Muhammed Abdulvahhâb ve Muhammed Sadık el-Ubeydî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997), 10: 285-289.

52 Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl el-Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye,* thk. Muhammed Basil Uyûnu's-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 152.

53 İsfahânî, el-Allâme er-Râğıb, *Mufredâtu elfâzi'l-Kur'ân,* thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2002), 110.

54 İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*, thk. Muhammed 'Avd Murib ve Anîse Fatime Muhammed Aslan (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001), 311.

55 en-Nahl 16/4.

56 el-Enbiyâ 21/37.

57 el-Mâide 5/110.

58 İsfâhânî, *Mufredâtu elfâzi'l-Kur'ân,* 297.

masını ifade etmektedir. Ayrıca Fıtrat ile yakın anlamı olan kavramlardan biri de şâkiledir. Şâkile, karekter, tabiat ve yaratılış tarzı anlamlarına gelmektedir.[59]

Şerîf el-Cürcânî, fıtratın, insanın dini kabul edebileceği bir yapıda yaratılması anlamında olduğunu belirtmektedir.[60] Fıtratın ilk ve orijinal bir yaratma şeklini ifade ettiğini belirten İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210) İbn Abbas'ın fıtratla aynı kökten türeyen "Fâtır"ın manasını bilmediğini ve iki bedevinin sorunlarını çözmek için kendisine başvurduklarında, onlardan birinin أنا فَطَرْتُها "O kuyuyu önce ben kazdım" demesiyle fatırın manasını öğrendiğini nakleder.[61] Bu da İbn Abbas'a göre fâtır kelimesinin anlam olarak pek bilinmeyen garip kelimelerden olduğunu göstermektedir.[62]

Kur'an bağlamında fıtrat kavramının daha iyi anlaşılması için fıtratın sarf ve nahiv açısından incelenmesi faydalı olacaktır. Çünkü sarf ve nahiv kuralları bir metni doğru anlama teknikleri mesabesindedir. Sarf ilmine göre fıtrat, çeşide delalet eden bir mastardır. Mesela, "celseten," normal oturmayı ifade ederken, "cilseten," özel bir oturma şeklini belirtmektedir.[63] Bu da fıtratın, insanın özel bir şekilde yaratıldığını göstermektedir.

Gramer açısından Rûm sûresinde geçen fıtratullah terkibi, bazı tefsircilere göre teşvik (iğrâ) üslubudur. Bu tevile göre fıtrat kavramından önce اِتَّبِعْ (tabi ol), اِلْزَمْ (bağlı kal) veya اِلْزَمُوا (bağlı kalın) gibi bir cümle takdir edilmekte ve fıtrat lafzı da onun mefulüdür.[64] Bu takdirde fıtratullah terkibi müstakil bir cümledir ve içinde bulunduğu âyetin anlamı şöyledir: "*Yüzünü hanif olan dine çevir. Allah'ın özel yarattığı fıtratına bağlı kal.*" Bununla birlikte fıtratın mahzuf فَطَرَ fiilinden mefulü

59 Geniş bilgi için bk. Musa Bilgiz, *Kişiliğin oluşumunda Fıtrat ve sosyal çevrenin etkisi (İsrâ 17/84 Âyeti Ekseninde)*, 142-143.

60 Seyyid Şerîf Cürcânî, *et-Tarifât* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985), 175.

61 Ebü's-Se'adât Mecdüddin Mübârek b. Muhammed İbnü'l-Esîr,*en-Nihâye fi garîbi'l-hadis ve'l-eser,* thk. Mahmud Muhammed et-Tabahî, Tahir Ahmed er-Râzî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî el-Arabî, ts.), 3: 457.

62 Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *Buhûsun fi usûli't-tefsîr ve menâhici* (Riyâd: Mektebetu't-Tevbe, 1419), 120.

63 Teftezânî, Mes'ud b. Ömer Saduddin, *Şerhu muhtasari't-tasrîfi el-izzî fi fenni't-tasrîf,* thk. el-Âl Sâlim Mükrem (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetu li't-Turâs, 1997), 191.

64 Zemahşerî, Mahmut b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-akâvîli fi vucûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.), 2: 222; Beğâvî, *Me'âlimu't-tenzîl,* 6: 269. İbn Atiyye, *el-Muhareru'l-vecîz*, 7: 23; Âlûsî, *Ruhu'l-me'ânî,* 21: 40.

mutlak olduğunu düşünen tefsirciler de var.[65] Buna göre fıtratullah terkibi müstakil bir cümledir ve anlamı şöyledir: "*Allah, insanı mükkemel bir şekilde yaratmıştır.*"

İbn Âşûr, fıtratın, âyette geçen din lafzından hal olan hanif kavramından bedel olduğunu düşünmektedir.[66] Ona göre din ile fıtratın özelliklerinin birbiriyle örtüşmesi söz konusudur. İlk bakışta böyle bir irap nevi asıl hüküm koyucunun din değil de insan fıtratı olduğu imajını çağrıştırmaktadır. Ancak böyle bir çıkarım doğru değildir. Çünkü söz konusu bedel, bedelu'l-kül değil, bedelu'l-iştimâldir. Bedelu'l-iştimâlde, bedelu'l-külde olduğu gibi iki şeyin aynılığı ve bedelu'l-cüzde de olduğu gibi bir şeyin baziyeti mevzubahis değildir. Hasan Abbas'ın belirttiği gibi bedelu'l-iştimal kendisinden bedel yapılanın asil unsuru değildir. Arizî olarak onun kapsamında yer almaktadır.[67] Bu tevile göre dinin, insan fıtratının sahip olduğu bütün insanî ve ahlakî değerleri içerdiğini söylemek mümkündür.

Âlûsî'nin fıtrat kelimesinin irabıyla ilgili naklettiği vecihlerden biri de fıtratın kendinden önceki cümlenin tefsiri olmasıdır. Bu irap şekline göre fıtrat, kendinden önce takdir edilen ve tefsir manasını içeren أَعْنِي filinin mefulüdür.[68] Bu irap veçhine göre de insan fıtratı ile din arasında güçlü bir bağ söz konusudur. Çünkü tefsir ile tefsir edilen arasında güçlü bir irtibat vardır. Herhalükarda bu irap vecihleri, din ile insan fıtratı arasında önemli bir ilişkinin bulunduğunu göstermektedir. Ancak Ahmed Abdüsselâm'ın da belirttiği gibi fıtratın dinden bedelu'l-iştimal olması daha makuldür.[69]

Kur'an bağlamında fıtrat, insanın yeme içme, dinlenme, cinsellik ve barınma ihtiyacı gibi fizyolojik özelliklerinden[70] ziyade insanın, Allah'ı tanıma kabiliyeti ve dindarlık gibi manevi nitelikler içermektedir.[71] Sâ'dî'nin (ö. 1376/1956)

---

65 Sa'lebî, *el-Keşfu ve'l-beyân,* 5: 37; Ahfeş, Ebu'l-Hasan Saîd b. Mesâde el-Belhî, *Ma'ânî'l-Kur'ân,* thk. Abdulemîr Muhammed Emîn Verd (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1985), 2: 657.

66 İbn Âşûr, *Mekâsidu'ş-şerîati'l-islâmiyye,* thk. Muhammed Tahir el-Misyâvî (Beyrut: Dâru Lübnan, 2011), 197.

67 Abbas Hasan, *en-Nahvu el-vâfî,* (Mısır: Dâru'l-Marife, 1979), 3: 669.

68 Âlûsî, *Ruhu'l-me'ânî,* 21: 40.

69 Ahmed Abudusselâm Ebu Mezirk, *İrşadu'l-hayrân ila tevcîhâti'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Medâri'l-İslâmiyye, 2011), 9: 317.

70 Bu konuda geniş bilgi için bk. Muhiddin Okumuşlar, *Fıtrattan Dine* (Konya: Yediveren, 2002), 82-92.

71 İbn Âşûr, *Mekâsidu'ş-şer'îati'l-islâmiyye,* 200-201.

de belirttiği gibi din ile insan fıtratı birbirleriyle irtibatlıdır. Din ile fıtrat ilişkisi, namaz, oruç ve hac gibi dinin amelî yönleriyle olduğu gibi, dinin manevî tarafını oluşturan sevgi, korku ve Allah'a yönelmek gibi niteliklerle de vardır. İslâm dininin namaz gibi amelî yönünün ve sevgi gibi manevî tarafının, insan fıtratına uygun olduğunu, insan fıtratının önemli bir bileşeni olan akıl da onaylamaktadır. İnsanın, fıtrî olarak hakkı kabul etmesi ve hakkı tercih etmesi özelliğine sahip olması da bundan kaynaklanmaktadır.[72] İbn Kesîr de din ile insan fıtratının birbiriyle uyumlu olduğunu söylemekte, fıtrat âyetinin devamında gelen ذَالِكَ الدِينُ القَيِمُ (Bu doğru dindir) cümlesinin bunu teyit ettiğini belirtmektedir.[73] Söz konusu âyette geçen işaret ismi olan ذَٰلِكَ kelimesi de fıtrat kavramını göstermektedir.[74] Bu da dinde olan her şeyin insan fıtratında da var olduğunu ve dinin, insan fıtratıyla tezat teşkil etmediğinin bir kanıtıdır. Aksine dinin temel misyonu insan fıtratını korumaktır. Üstelik din ile insan fıtratı arasındaki ilişkide herhangi bir değişim de olmayacaktır.[75]

Vahyin muhtevası ile insan fıtratının birbiriyle uyumlu olduğunu gösteren âyetlerden biri de Ankebut sûresinde geçen "*Doğrusu O, kendilerine Allah sözü ile insan sözünü ayrıt etme kabiliyeti verilmiş kimselerin gönüllerinde yer eden hak ve hakikat mesajlarıdır*"[76] âyetidir. Mâturîdî'ye göre bu âyette geçen hüve هُوَ zamiri, Hz. Peygamber'e dönebileceği gibi, Kur'an'a da işaret edebilir. Söz konusu zamir, Hz. Peygamber'i gösterdiğinde âyetin manası şöyledir: "*Hz. Peygamberin ana rahminden peygamberliğine kadar hayatının her safhası birer âyet/mucizedir.*" Şayet zamir Kur'an'a dönerse, âyetin manası şöyle olur: "*Kur'an'da Allah'ın vahdaniyeti ve ölümden sonra dirilme hususunda birçok delil bulunmaktadır. Bu delillerin ve anlayışın aynısı kendisine ilim verilenlerin kalbinde ve zihninde de bulunmaktadır.*"[77] Bu yoruma göre Kur'an'ın ihtiva ettiği değerlerin kökleri insanın fıtratında da mevcuttur ve mecazi olarak din ile insan fıtratının aynılığı ifade edilmektedir. [78]

---

[72] Sâ'dî, Abdurrahman b. Nâsır, *Teysîri'l-kerîm'i'r-rahmân fi tefsîrî kelâmi'l-mennân*, thk. Muhammed Zehrî en-Neccâr (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 6: 125-126.

[73] İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm,* 12: 26-27.

[74] Âlûsî, *Ruhu'l-me'ânî,* 21: 29.

[75] Mekarîm Şirâzî, *Tefsire numûne* (Tahrân: Dâru'l-Kütübi'l-İslamiyye, 1342), 16: 417-418.

[76] el-Ankebut 29,/49.

[77] Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân,* 2: 113.

[78] Kâdı Abdulcebbâr, *Muteşabihâtu'l-Kur'ân* thk. Adnân Muhammed Zerzûr (Kahire: Dâru't-Turâs, 1969), 556.

Din ile insan fıtratının uygunluğunu ifade eden âyetlerden biri de el-Bakara sûresinde geçen, "*İnsanlar tek ümmet idi. Allah, peygamberleri müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdi ve insanların ihtilaf ettikleri konularda aralarında hüküm vermeleri için onlarla beraber hakkı ihtiva eden bir kitap gönderdi*"[79] âyetidir. Bu âyette geçen "İnsanlar tek ümmetti" cümlesiyle ilgili olarak tefsirlerde farklı yorumlar yapılmaktadır.[80] Reşit Rızâ'ın (ö. 1354/1935) Ebû Müslim el-İsfahânî'den (ö. 322/936) yaptığı nakilde insanların tek ümmet olmalarının anlamı, insanın fıtratı gereği hareket etmesidir. İnsan fıtratının önemli bir bileşeni olan akıl, onun inanç ve amelini belirler. İyi ile kötü, yanlış ile doğru bu yolla birbirinden tefrik edilir. İlâhî bir rehberlik bulunmadığından, insan aklının elde ettiği sonuçlar bazen insan fıtratıyla tezat teşkil edebilir. İnsanların ihtilafa düşmeleri de bundan kaynaklanmaktadır. Reşit Rızâ tefsirlerde ümmet kavramıyla ilgili daha önce bahsedilen diğer görüşleri naklederek tenkit etmekte ve Ebû Müslim'in söz konusu âyet ile ilgili görüşünün doğru olduğunu söylemektedir.[81]

Din ile insan fıtratının birbiriyle uyumlu olduğunu ve birbirlerini desteklediğini gösteren bir başka âyet de Âdem'in çocukları ile Allah arasında gerçekleşen diyalogdan bahseden âyettir.[82] Bu âyet birçok tefsirci tarafından hakiki anlamda düşünülmüş ve bundan dolayı bu müfessirler, Allah ile insan arasında gerçek anlamda bir diyalogun vuku bulduğunu düşünmüşlerdir.[83] Ancak bu âyette, insanın fıtratı gereği Allah'ın vahdaniyetini ve rububiyetini kabul edebileceğinin mecazi bir üslup ile ifade edildiğini düşünen tefsirciler de vardır. Onlara göre Allah ile insan arasında hakiki manada bir diyalog gerçekleşmemiş[84] ve söz konusu âyet insanın yapısı gereği, Allah'ın vahdaniyetini kabul etmesi anlamındadır.

Kısaca din ile insan yapısı birbiriyle uyumlu ve birbirlerini destekler mahiyttedir. Bundan dolayı dininin ihtiva ettiği ahlakî ve insanî değerlerin doğru bir şekilde anlaşılmasına dikkat edilmesi önem arz etmektedir. Aksi takdirde yapılan yanlış yorumlar insan fıtratıyla tezat teşkil edebilir.

---

79 el-Bakara 2/213.

80 Râzî, "İnsanlar tek ümmetti" âyetinde geçen ümmet kavramının, hak din, batıl inanç ve fıtrat olarak tefsir edildiğini belirtmekte ve bu yorumların kimlere ait olduğunu delilleriyle birlikte detaylı bir şekilde nakletmektedir. Bu konuda geniş bilgi için bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb,* 6: 22.

81 Muhammed Reşit Rızâ, *Tefsîru'l-menâr* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 2: 278.

82 el-A'râf 7/172.

83 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 1: 423; Taberî, *Câmi'u'l-beyân* 2: 625.

84 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 2: 129.

3. FITRATIN TEMEL UNSURLARI

Fıtrat kavramı, insanın hem fiziki hem de manevî yönünü ifade etmektedir. Tefsirlerde genel anlamda fıtrat, İslam dini ve inanma istidadı olarak dile getirilmektedir. Ancak bunlar, bizatihi insanın manevî fıtratının temel unsurları değildir. Bunlar fıtratın manevî bileşenlerinden olan aklın onayladığı olgulardır. İnsan aklı, taklid, inanç ve alınan eğitim gibi durumlarla perdelenmezse evrenin bir yaratıcısının olduğunu, böyle bir mabudun bütün kemâlâta sahip olduğunu ve bundan dolayı ibadete layık olduğunu idrak etme potansiyeline sahiptir.

İnsan fıtratının fiziki yönü olan beden, insan fıtratının zahirî yönünü oluşturmaktadır. Akıl ve sevgi gibi özellikler ise insan fıtratının manevî boyutunu meydana getirir. Fakat asıl olan insan fıtratının fizikî yönü değil, manevî fıtratın bileşenleri olan akıl, hakikatleri araştırma, hayra yönelme ve tapınma gibi özelliklerdir. Bu durum bir hadiste şöyle belirtilmektedir: "Allah şeklinize ve bedenlerinize bakmaz. Allah kalplerinize ve amellerinize bakar"[85] Bu hadise göre asıl olan insanın fiziki yönü değil, onun manevî fıtratını oluşturan akıl ve insan iradesinin bir sonucu olarak yapılan işlerdir.

Bu makalede insanın manevî fıtratının bütün özelliklerinden bahsedilmesi, makalenin sınırlarını aşacağından, manevî fıtratın temel bileşenlerinden ön plana çıkan akıl, hakikat arayışı, sevgi, yenilenme, tapınma ve güzel şeylere meyletmek gibi nitelikler üzerinde durulacaktır. Bunlar aynı zamanda fıtratın temel bileşenleridir ve bunlarda bir değişim meydana gelmez. Ancak bu fıtrî yetenekler, insan fıtratının muktezasına tersine yönlendirilebilir.[86]

Fıtratın manevî bileşenlerinden olan akıl, sözlükte men etmek, hapsetmek, tutmak ve diyet anlamına gelmektedir. Devenin kendisiyle bağlandığı ipe 'ikâl denilmektedir.[87]. Aklın bu sözlük anlamlarından da anlaşılıyor ki normlara uygun bir akıl yürütme süreci engellenemezse[88] akıl, insanı olumsuzluklardan koruma özelliğine sahip önemli bir güçtür.

---

85 Ebü'l-Hüseyin Kuşeyri Nisaburi Müslim b. Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh* , thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), "Kitabu'l-Birr ve's-Sılla ve'l-Adâb", 4656.

86 Murtaza Muttahirî, Fıtrat Üzerine, trc. Ömer Çiçek (İstanbul: Bengisu Yayınları, 1992), 17.

87 İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab,* 9: 327.

88 Ali Şaban Düzgün, İnsanın Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine, Kelam Araştırmaları Dergisi, 14, sy. 2 (2016): 322-342.

Kur'an'da sık sık akla vurgu yapılması, insan fıtratının ve benliğinin en önemli parçası olan aklı korumaya ve işlevsel hale getirmeye matuftur. Bundan dolayı Kur'an'da aklını kullanmayan insanlar kınanmaktadır.[89] Ayrıca Kur'an'da aklî potansiyel ile ilmin,[90] takvanın,[91] edebin,[92] Kur'an'ın[93] ve kalbin [94] birbiriyle ilişkisi olduğu anlaşılmaktadır.[95] Ancak aklın söz konusu durumlarla ilgili işlevini yerine getirebilmesi için sürekli aktif olması gerekir. Aksi takdirde insan, yaratılışıyla uyumlu olmayan tevhit inancından sapabilir ve başkalarının hakkını ihlal edebilir. Kur'an'da taklidin de yoğun bir şekilde eleştirilmesi,[96] insan aklının işlevselliğini ve üretkenliğini korumaya matuftur. Kasimî (ö.1332/1914) Rûm sûresinde[97] geçen ve insanın yaratılışını ifade eden fıtratullahın akıl olduğunu belirtmektedir. Ona göre akıl, dinin temeli olan tevhit inancının esasıdır ve insan fıtratında potansiyel olarak vardır.[98]

Kur'an'da akıl ile ilgili zikredilen kavramların isim ile değil, fiil kipiyle zikredilmesi, insan aklının sürekli işlevsel olmasının istenmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü fiiller, eylem (hudus) ve yenilenmeye (teceddüd), isimler ise değişmeyen anlamlara (sübuta) delalet etmektedir.[99] Hasılı, Kur'an'da aklın işlevinden yoğun bir şekilde bahsedilmesi, aklın, insan fıtratının önemli bir unsuru olduğunu söylemek mümkündür.

Manevi fıtratın bir diğer önemli bileşeni hakikat arayışıdır. İnsanın küçük yaştan itibaren etrafındaki nesneleri anlamaya çalışması ve buna yönelik soru sorması[100] insan fıtratındaki hakikat arayışının bir tezahürüdür. Felsefi akımlar, ilmî araştırmalar ve bunun neticesinde elde edilen bilgi ve bulgular insan yapı-

---

89 el-Bakara 2/44-72; Âl-i İmrân 3/65; el-Mâide 4/58; el-A'râf 7/169-179; el-Enfâl 8/22; Yûnus 10/16-100; Hûd 11/51.

90 el-Zumer 39/9.

91 el-En'âm 6/32; el-A'râf 7/169.

92 el-Hucurât 49/4.

93 Yûsuf 12/2; el-Enbiyâ 22/10; el-Zuhruf 43/3; Muhammed 47/24.

94 el-Hac 22/46.

95 Geniş bilgi için bk. Muhammed Bessâm Ruşdî ez-Zeyn, *el-Mü'cem el-mufehres li ma'ânî'l-Kur'ân* (Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 1995), 2: 821-822.

96 el-Mâide 4/104-105; Yûnus 10/79; el-Enbiyâ 23/54; eş-Şuarâ 26/74; Lokmân 31/21.

97 er-Rûm 30/30.

98 Kasimî, *Mehâsinu't-tev'il,* 777

99 Abdulkahir el-Curcânî, *Delâilu'l-i 'câz*, thk. Muhammed Abduh (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2001), 123.

100 Ahmet İzzet Racih, *Usulu ilmi'n-nefs* (Kahire: Dâru'l-Katibi'l-Arabî, 1967), 71.

sındaki bu özelliğin bir sonucudur. Günümüzde insanın ürettiği teknolojik araçlarla uzaya kadar yolculuk yapması da insan fıtratındaki hakikat arayışının bir göstergesidir.

Hânîflikle meşhur olan Hz. İbrahim, sürekli hakikat arayışında olmuştur. Hz. İbrahim'in kralla mücadelesi[101] ve kalbinin mutmain olması için Allah'tan ölülerin diriltilmesini talep etmesi,[102] babası Azer'i, Allah'ı terk edip putlara taptığı için tenkit etmesi,[103] Ay ve Güneş gibi varlıkları düşünerek evrenin sahibinin Allah olduğu sonucuna varması,[104] onun sürekli hakikat arayışında olduğunu göstermektedir.[105] İşte Hz. İbrahim'in Arapçada bu anlamı ifade eden hanîf kavramıyla nitelendirilmesi de bundan olmalıdır.

İnsan fıtratında hakikat arayışının var olduğunu, bizzat fıtrat âyetinde geçen hânîf kavramından da anlamak mümkündür. Rûm sûresinde geçn fıtrat ile birlikte zikredilen hânîf kavramı, bir kısım tefsircilere göre âyette geçen أَقِمْ filinin faili olan Hz. Muhammed'den hal olurken, diğer bazı tefsircilere göre hanîf kavramı âyette geçen din kavramının halidir.[106] Hânif kavramı ister muhatabın hali olsun ister dinin hali olsun her hâlükârda bu kavram insanla ilişkili bir kavramdır. Hanîf, dinin hali olsa da dolaylı olarak insanın halidir. Çünkü din insan fıtratına hitap etmektedir. Velhasıl, Muttaharî'nin de belirttiği gibi hakikat arayışı (hânîflik), insan fıtratının bir parçası olduğunu göstermektedir.[107]

İnsan fıtratının manevi bileşenlerinden biri de tevhit inancını kabul etme kabiliyetidir.[108] Bu özellik, insan fıtratının manevi yönünü meydana getiren önemli bir niteliktir. Tevhit inancı, varlığın yaratıcısının yegâne Allah olduğu ve bundan dolayı mabudiyete sadece onun layık olduğu esasına dayanmaktadır. Tevhit inancı sadece insanın zihinsel ve duygusal bütünlüğünü sağlamakla kalmaz, insan benliğinin düşünce ve duygu olarak parçalanmasını da önler. Çünkü

---

101 el-Bakara 2/258.

102 el-Bakara 2/260.

103 el-En'âm 6/74.

104 el-En'âm 6/76-77-79.

105 Saliha Özen, "Fıtrat (Dini Kabiliyet) Kavramının Psikolojik Açılımı" (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), 89.

106 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* 21: 89.

107 Murteza Muttahirî, Fıtrat Üzerine, 17.

108 Yâsîn Muhammed, s. 45.

tevhit inancının sıdık, adalet, ihsan, rahmet, madde ve ruh arasında denge, bireysel ve toplumsal hayatın insicamı gibi yansımaları bulunmaktadır.[109]

Günlük olarak insanın yaşadığı olumsuz olaylar ve bunun neticesinde verdiği tepkiler onun fıtratında tevhit inancı istidadının bulunduğunun bir göstergesidir. Kur'an'da bu hususla ilgili olarak muhatapların yaşamından sunulan birçok örnek bulunmaktadır. Yunus sûresinde bu hususta muhatap kitlenin hayatından zikredilen bir kesitte şunlar belirtilmektedir: "*İsrailoğullarını sağ salim bir şekilde denizin öte yakasına geçirdik. Bu sırada Firavun ve ordusu azgın ve saldırgan bir tavırla onların peşine düşmüştü. Sonunda Firavun suda boğulmak üzere iken, "Artık imana geldim. İsrailoğullar'nın inandığı ilâhtan başka gerçek ilâh olmadığına şimdi iman ettim. Artık ben de Allah'a yürekten teslim olmuş biriyim*" dedi.[110] Bu âyette zikredilen tarihsel vakıada, ilâhlık iddiasında bulunan Firavun'un yaşadığı durumdan dolayı fıtratındaki tevhit inancı inkişaf etmektedir.

İnsan fıtratının diğer önemli bir bileşeni sevgidir. Kur'an'da insanın kendisinden yaratıldığı ifade edilen alak, kan pıhtısı manasına geldiği gibi, sevgi anlamını da ifade etmektedir. Erkeğin kadını sevmesi de 'alaka kelimesi ile belirtilmektedir.[111] Ebü'l-Bekâ'nın (ö.1094/1683) belirttiğine göre 'alaka kalbte daimi olan bir sevgidir.[112] Sevgi, insanın kendisinden yaratıldığı 'alâka kelimesinin önemli manalarından biri olduğu anlaşılmaktadır. İbn Aşûr, 'alâkanın erkeğin speremiyle kadın yumurtasının döllenmesi anlamına geldiğini söyler.[113] Bu da erkek ile kadının daha insan şekline dönüşmeden önce, kendisini meydana getiren zayıf canlılar arasında bir alakanın olduğunu göstermektedir. Sevgi ise insanın tabiatı gereği lezzet aldığı bir şeye meyil etmesidir. Bu meyil etme kuvvetlendiğinde, sevgi aşk mertebesine yükselir. Aşk ile sevgi arasındaki fark, aşkta şehvet söz konusu iken, sevgide şehvet mevzubahis değildir. [114]

Kur'an'da sevgi genelde hubb kelimesi ile ifade edilmekte ve geçtiği bağlamdaki unsurları sevmenin insan fıtratının bir parçası olduğuna işaret edilmektedir. Bakara sûresinde mabud edinilen putların, putperestler tarafından Allah

---

109 Muhammed Hüseyin Fadlallah, *Min Vahyi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Melâk, 1998), 18: 127.

110 Yûnus 10/90.

111 İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab,* 9: 357.

112 Ebü'l-Beka, Eyub b. Musa el-Kefevî, *el-Kulliyât: Mu'cem fi'l-mustalâhat ve'l-furûk el-luğaviyye,* thk. Adnân Derviş ve Muhammed el-Mısrî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 397.

113 İbn Âşûr, *et-Tahîr ve't-tenvîr,* 30: 437.

114 Ebü'l-Bekâ, *el-Kulliyât*, 398.

kadar sevildiği belirtilmektedir.[115] Âl-i İmrân sûresinde erkeğin arzuladığı kadın, çocuklar, altın, gümüş, hayvanlar ve ekinin insana sevdirildiğinden bahsedilmektedir.[116] Ancak İslâma göre insan fıtratında bulunan sevginin düzeyi varlıklara karşı farklı olmalıdır. Allah, Hz. Peygamber ve İslâm sevgisinin, akraba, çocuk ve dünya metaından daha fazla olması gerekmektedir.[117] Keza Kur'an'da geçen ihve (kardeşler),[118] mevedde (sevgi),[119] ulfet (yakın olmak) [120] ve ehıllâ' (dostlar) [121] gibi kavramlar da sevgiyi ifade etmektedir. Anne ve baba sevgisi, karı-koca sevgisi, dostların birbirlerini sevmesi, hubb kavramıyla ifade edilmektedir. [122] Sonuç itibariyle sevginin insanın manevî fıtratının bir parçası olduğunu söylemek mümkündür.

İnsanın hayra ve şerre meyletmesi de insan fıtratının bir gereğidir. Şems sûresinde, "*İnsana hem kötülüğü hem de takvayı öğretti*"[123] denilmektedir. Mâtürîdî'ye göre bu âyet, farklı şekillerde tevil edilebilir. Bir yoruma göre bu âyette insan benliğinin olumsuzluğu ve takvası beyan edilerek, insanın bilgiyle donatılmış bir halde yaratıldığı anlatılmaktadır. Bu anlayışa göre insan yaratılışında zorunlu olarak bilgi vardır. Buna göre Allah, insanın fıtratına güzel olan şeylerin güzelliğini ve çirkin olanların da çirkinliğini anlayabilecek bir özellik koymuştur. Bundan dolayı insan, aklıyla eşyanın güzelliğini ve çirkinliğini anlalayabilir. Ancak aklın, her şeyin güzelliğini ve çirkinliğini mutlak anlamda idrak etmesi mümkün değildir. Eşyanın güzelliği (hüsün) ve çirkinliği (kubuh) vahiy veya tefekkür ile anlaşılabilir. Başka bir yoruma göre söz konusu âyet, hayrın ve şerrin bireysel olduğu ve kimsenin başkasının kötülüğünden dolayı cezalandırılmayacağı veya takvasından istifade edemeyeceği beyan etmektedir.[124] Zemahşerî,

---

[115] el-Bakara 2/165.
[116] Âl-i İmrân 3/14.
[117] el-Tevbe 9/24.
[118] Âl-i İmrân 3/103.
[119] el-Tevbe 9/71.
[120] el-Enfâl 7/63.
[121] Zuhruf 43/67.
[122] Afîf Türkî Hüseyin, "*el-Hubbu fillah fi dav'i'l-kitabi ve's-sünne*" (Yüksek lisasans tezi, Necâh Üniversitesi, 2011), 13.
[123] el-Şems 91/8.
[124] Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân,* 17: 222.

bu âyetin manası, kişinin hayrı ve şerri akletmesi olduğunu söylemektedir.[125] Kurtubî ise âyette bahsedilenin takva ve fücurün insana ilham edilmesi, hayır ve şerrin insana öğretilmesi olduğunu söylemektedir.[126]

Beled sûresinde geçen "*Biz insana doğru ve yanlış yolu gösterdik*"[127] âyetinde, insanın fıtratı gereği hayra ve şerre yönelebileceği[128] belirtilmektedir. Kâsimî yaptığı nakillere dayanarak bu âyeti şöyle yorumlamaktadır: Biz insanın fıtratına hayrı ve şerri koyduk, insanın aklını ve vicdanını bunun varlığına delil kıldık. Daha sonra insan bu yollardan birini seçmekte özgürdür.[129] Keza İnsan Sûresi'nde geçen "*Muhakkak biz insana doğru yolu gösterdik. İnsan ya inanarak şükreder veya nankörlük/kâfirlik eder*"[130] âyeti de insan fıtratının hayra ve şerre yönelme özelliğinin bulunduğunu göstermektedir. Râzî, söz konusu âyette geçen "İnsana doğru yolu gösterdik" cümlesini, insanın hakikati bulması için delillerin icat edilmesi, aklın yaratılması ve kitapların gönderilmesi olarak değerlendirmektedir. Bütün bunlar insan fıtratının hayra ve şerre temayül edecek bir yapıda olduğunu göstermektedir.

Estetik olarak güzel şeylere meyletmek ve çirkin olanlardan nefret etmek insan fıtratının başka önemli bir özelliğidir. İnsan fıtrî olarak sadece fiziki güzelliğe değil, akıl, ilim, iffet ve şecaat gibi manevî güzelliklere de meyleder. Arapçada hem fizikî hem de manevî güzellik için cemal kavramı kullanılmaktadır. Güzellik anlamında kullanılan zinet, daha çok takı gibi sonradan meydana getirilen güzelliği ifade etmektedir. Buna göre güzellik fıtrî ve insan eliyle meydana getirilen güzellik olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.[131]

Kur'an-ı Kerîm, hem insanın ruhuna hem de insanın fıtratındaki estetik yönüne hitap etmektedir. Bunu hem Kur'an hitabının fonetik yapısında hem de cennet ve cehennem tasvirlerinde görmek mümkündür. Kur'an'da cennetteki güzellikler tasvir edilirken, altın tepsi ve kadehlerle ikramda bulunmaktan ve göz

---

125 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4: 258.

126 Kurtubî, *el-Câmi'ü li ahkâmi'l-Kur'ân* , 20: 76-77.

127 el-Beled 90/10.

128 Fîrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakub, *Besâ'iru zevi't-temyîz fî letâ'ifi'l-kitâbi'l-azîz,* thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 5: 16.

129 Kasimî, *Mehâsinu't-tev'il,* 6162.

130 el-İnsân 76 /3.

131 İzdihâr bint Mahmud b. Sabir el-Medenî, *Ahkâmu tecmîyli'n-nisâ fi'ş-şerî'ati'l-islâmiyye* (Riyâd: Dâru'l-Fadîle, 2002), 59.

estetiğine hitap eden güzelliklerden bahsedilmektedir.[132] Aynı şekilde Kur'an'daki cehennem tasvirlerinde de zincirler, katrandan elbiseler, yüzlerini ateşin sardığı insanlar,[133] parmaklarını ısıran insanlar,[134] Cehennem ateşinin alev alev yanmasından[135] söz edilmektedir. Kur'an hitabındaki bu tasvirler, insan fıtratının güzel şeylere meylettiğini ve nahoş olanlardan nefret ettiğini göstermektedir.

İnsanın önemli fıtrî özelliklerinden biri de yaratıcılık ve bilginin güncellemesidir. Yaratma yoktan var etmek anlamında olduğu için insana yaratma fiili mecazi olarak nispet edilmektedir. Çünkü insan hakiki anlamda yaratmayı geçekleştirmese de Allah'ın yarattığı eşyadan bazı şeyleri icat edebilmektedir. Kur'an'da iki âyette [136] kıyaslamayı ifade eden ismi tafdil kalıbı kullanılmakta ve faraza başka yaratıcılar bile olsa Allah'ın en iyi yaratıcı olduğu ifade edilmektedir. Söz konusu âyetler dilsel formlarıyla insanın icad etme gücünün olduğunu belirtmektedir. İnsanlık tarihinde ve günümüzde vaki olan bütün buluşlar insan fıtratındaki yaratma istidadının bir sonucudur. Aksi takdirde insanlığın bugün bu seviyeye ulaşması mümkün olmayacaktı. Netice itibariyle insan fıtratında yaratma özelliğinin bulunduğu anlaşılmaktadır.

4. FITRATIN TEBDİLİ VE TAĞYİRİ

Nisâ sûresinde geçen ve mahlukatın değişimini ifade eden cümle, Rûm sûresinde geçen ve halkullahın değişmezliğini belirten terkiple ilişkilendirilirken, Rûm sûresinde geçen ve hakulllahın değişmezliğini belirten cümle de Nisâ sûresinde geçen söz konusu cümle ile irtibatlandırılmakta ve bu çerçevede belli yorumlar yapılmaktadır. Böylelikle Kur'an, Kur'an'la tefsir edilmektedir. Ancak yapılan incelemeler neticesinde bu âyetler arasında kurulan ilişkilendirmenin pek tutarlı olmadığı görülmektedir. Çünkü Nisâ sûresinin ilgili âyetinde halkullah terkibiyle birlikte değişimi ifade eden يُغَيِّرُونَ fiili kullanılırken, Rûm sûresinde yer alan fıtrat âyetinde halkullah ile birlikte tebdîl masdarı menfi bir şekilde kullanılmakta ve Allah'ın yarattıklarında herhangi bir değişimin olamayacağı bilirtilmektedir. Ayrıca tebdîl kavramının, Nisâ sûresinde geçen tağyir ile tefsir edilme-

132 ez-Zuhruf 43/71.
133 İbrahim 14/50.
134 el-Furkân 25/27.
135 el-Hümeze 104/6.
136 el-Muminun 23/14; es-Sâffât 37/125.

sinin doğru olmadığını düşünmekteyiz. Çünkü semantik açısından yapılan incelemeler, tağyîr ile tebdîlin birbirinin eşe anlamlısı (müterâdif) olmadığını göstermektedir.

B-d-l harflerinden meydana gelen fiilin babları, mana açısından farklılık arz etmektedir. Tef'îl babından olan tebdîl, genel anlamda kaldırılan bir şeyin yerine başka bir şeyin konulmasıdır. Bununla birlikte bazen kaldırılan şeyin yerine başka bir şey konulmayabilir.[137] Ancak tebdîlde bir şeyin aslının değil, onun niteliğinin değiştirilmesi esastır. İf'âl vezninde olan ibdâl babı, bir unsurun kaldırılıp onun yerine başka bir unsurun konulmasını ifade eder. Buna göre tebdîlde asıl olan bir şeyin niteliğinin, ibdalde ise bir şeyin asıl unsurunun değiştirilmesi söz konusudur. Tefâ'ul babından olan tebeddül ise "Gün gelecek, yeryüzü başka bir yeryüzüne, gökler de başka göklere dönüşecektir"[138] âyetinde olduğu gibi, yerdeki dağların yerinden sökülmesi, denizlerin birbirine karışması ve yerin düz olması gibi bir şeyin niteliğinin değişmesi anlamındadır. Ancak bazen "Allah onların kötülüklerini iyiliklerle değiştirecektir" [139] âyetinde olduğu gibi tebdîl, mecâci olarak ibdal anlamında da kullanılmaktadır. Çünkü bu âyette geçen iyilikler ile kötülükler iki farklı unsurdur. Hulasa tebdîl, bir şeyin asıl unsurunun aynı kalmasıyla birlikte şeklinin ve niteliğinin değiştirilmesidir. İbdâl ise bir şeyin asıl unsurunun yerine başka bir unsurun konulmasıdır.[140] Ancak İsfahânî, ibdâl, tebdîl, tebeddül ve istibdâlin genel anlamda bir şeyi değiştirmek anlamında olduğunu söylemekte ve bu babların mana nüansları üzerinde durmamaktadır.[141]

Nisâ sûresinde halkullah ile beraber zikredilen tağyir ise İsfahânî'nin belirttiğine göre iki anlamda kullanılmaktadır. Birincisi "Ben evimi değiştirdim" cümlesinde olduğu gibi evin şeklini değiştirip aslına dokunmamaktır. İkincisi ise, "Ben kölemi değiştirdim" misalinde olduğu gibi bir şeyin özünü değiştirmektir.[142] Birinci örnekte evin şekli ve planının değişimi söz konusu iken, ikinci misalde bir şeyin aslının değişmesinden bahsedilmektedir. Bu da tağyirin hem nitelik hem de öze yönelik bir değişim olduğunu göstermektedir. Tağyir olarak tefsir edilen

137 İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*, 101.

138 İbrahim 14/48.

139 el-Furkân 25/70.

140 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab,* 1: 342-344.

141 İsfahânî, *Mufredâtu elfâzi'l-Kur'ân,* 110.

142 İsfahânî, *Mufredâtu elfâzi'l-Kur'ân,* 619.

tebdîl ise vasfa yönelik bir değişimdir. Tağyirde ise her zaman bir şeyin kaldırılıp onun yerine başka bir şeyin konulması söz konusu olmayabilir. Fakat tebdîlde durum böyle değildir.

Tefsirlerde mevzubahis olan kadınların vücutlarındaki fazla tüyleri aldırmaları ve dişlerini inceltmeleri gibi estetik ile ilgili bazı tasarruflarda bulunmaları ve bir kısım hayvanların kısırlaştırılması gibi durumlar, Nisâ sûresinde halkullah terkibiyle birlikte zikredilen tağyir kavramıyla uyumludur. Çünkü tağyir hem niteliğe hem de öze yönelik bir değişimdir. Bundan dolayı fıtrat âyetinde geçen tebdîl kavramının tağyir ile tefsir edilmesi nitelik açısından doğrudur. Ancak öze yönelik tağyirin manasıyla uyumlu değildir. Tebdîl ve tağyir kavramlarının bu mana nüansları dikkate alındığında, Nisâ ve Rum sûrelerinde geçen söz konusu âyetler arasında zahiren hissedilen tezat da çözülmüş olur. Buna göre fıtrat âyetinde menfi olarak geçen tebdîlin anlamı, insan fıtratında alt yapısı bulunan İslam dini ve Allah'ı tanıma gibi niteliklerin değiştirilmemesidir. Çünkü bunlar insan fıtratının temel unsuru olan aklî potansiyelin birer vasfıdır. Dolayısıyla âyette bahsedilen tebdîlin gerçekleşmeyeceği şey, insanın manevi fıtratının aslî unsuru olan aklın kabul ettiği Allah'ın varlığı ve İslam dinidir. Din ile insan fıtratının birbiriyle uyumlu olması da, insan fıtratındaki aklî potansiyelin dinin muhtevasını kabullenmesidir. Ancak bu aklî potansiyel insanı dini reddedebilecek bir şekilde de yönlendirebilir. Nisâ sûresinde geçen âyet ise daha çok kadınların yaptığı bir kısım estetikler, hayvanların kısırlaştırılması gibi insan fıtratının fizikî yönüne hamledilebilir ve tağyir kavramıyla uyumlu olur. Böylelikle Rum ve Nisâ sûrelerinde geçen âyetler arasında görünen zahiri tezat da ortadan kalkmış olur. Netice itibariyle denelebilir ki insan fıtratının temel unsurlarında herhangi bir değişim olmazken, akıl gibi temel unsurların iktiza ettiği tevhit inancı yerine başka inançlar ikame edilebilir ve bundan dolayı tebdîl kavramının manasıyla da uyumludur.

SONUÇ

Tefsirlerde fıtrat kavramı genel anlamda İslâm dini, insanın ilk yaratılış hali, dini kabul etme yeteneği, insan kaderinin değişmemesi, insanların iyi (saîd) veya kötü (şakî) olarak yaratılması ve ruhlar âleminde insanların Allah'ın rububiyetini kabul etmeleri olarak yorumlanmıştır. İnsanın ilk yaratılışı ve insan yapısının dini kabul etme potansiyelinin fıtratın muhtevasının bir kısmını oluşturdu-

ğu söylenebilir. Ancak fıtratın doğrudan İslâm dini olarak tefsir edilmesi iddialı bir tevildir. Çünkü din, bizzat insanın fıtratında yer almamaktadır. İslâm dininin muhtevası ile insan fıtratı birbiriyle uyumludur ve bundan dolayı Kur'an'da insan fıtratı mecazi olarak din olarak ifade edilmektedir.

Fıtrat âyeti ile Nisâ sûresinde geçen hakullahın tağyirinden bahseden âyetin birbirinin tefsiri olarak düşünülmesi pek turtarlı gözükmemektedir. Zira birbirleriyle ilişkilendirilen bu âyetler bulunduğu bağlam ve muhteva açısından farklıdır. Fıtrat âyetinde halkullahın değişmeyeceğinden bahsedilirken, Nisâ sûresinde halkullahın değişiminden söz edilmektedir. Keza söz konusu âyetlerde geçen tebdîl ile tağyir kavramlarının müteradif olarak düşünülmesi de bu kavramların manasıyla uyumlu değildir. Çünkü tağyir hem öze hem de niteliğe yönelik yapılan bir değişimi ifade ederken, tebdîl ise genel anlamda nitelikle ilgili bir değişimdir.

İslâm dininin içerdiği tevhit, ahlakî ve insanî değerlerin tümünün alt yapısı insan fıtratında bulunmaktadır. İnsan fıtratının bu özelliğinde bir değişim olmaz. Fıtrat âyetinde zikredilen din ve fıtrat kavramları da bunu desteklemektedir. Ancak insan, nefsanî arzularına uyup fıtrî inanmaya ters davranışlarda bulunabilir.

İslâm dininin ihtiva ettiği değerler, insan fıtratının temel bileşenlerinin olduğunu göstermektedir. Kur'an hitabında tevhit, akli potansiyel, sevgi, icâd etmek, güzel şeylere temayül etmek ve çirkin şeylerden nefret etmek, hayrı ve şerri tercih etmek gibi durumlar ön plana çıkmaktadır. Buradan hareketle insanın fıtratının en önemli unsurlarının, tevhidi kabul etme yeteneği, akıl, sevgi, beşerî ve ilâhî aşk, üretkenlik, hayrı benimsemek, şerden kaçınmak, güzel ve estetik yönü olan şeyleri önemsemek ve çirkin olanlardan kaçınmak olduğunu söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî el-Hâzın. *Lübâbü't-Te'vil fî Me'âni't-Tenzîl*. thk. Muhammed Hasan Halebî, Hasan Hilmi Kutubî. Dâru'l-Fikr, ts.

Akçay, Mustafa. "İnsanlığın Ortak Dinî Temeli: Fıtrat". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2008): 125-158.

Ahfeş, Ebü'l-Hasan Saîd b. Mesade el-Belhî. *Ma'ânî'l-Kur'ân*. thk. Abdulemîr Muhammed Emîn el-Verd. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1985.

Afîf et-Türkî Hüseyin. "*el-Hubbu fillâh fi Devi'l-Kitâbi ve's-Sünne*". Y. Lisans tezi, Necah Üniversitesi, 2011.

Abdülkâhir el-Cürcânî. *Delâilu'l-İ'câz*. thk. Muhammed Abduh. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2001.

Ahmed Abudusselâm Ebû Mezirk. *İrşâdu'l-Hayrân ila Tevcîhâti'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Medâri'l-İslâmiyye. 2011.

Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddin Mahmûd. *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsîri'l-Kur'ân-i'l-Azîm'i ve's-Seb'i-l-Mesânî*. thk. Adnân Derviş ve Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.

Ahmet İzzet Râcih, *Usûlu İlmi'n-Nefs*. Kahire: Dâru'l-Katibi'l-Arabî, 1967.

Beğâvî, Muhyîssünne Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ud. *Me'âlimu't-Tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cuma Hamire ve Süleyman Müslim el-Harş. Riyâd: Dâru Tîybe, 1993.

Beydâvî, Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2013

Düzgün, Ali Şaban, "İnsanın Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 14, sy. 2 (2016): 322-342.

Ebû Ubeyde, Mamer b. Musennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*. thk. Fuad Sezgin. Kahire: Dâru Hâncî, ts.

Ebü'l-Bekâ, Eyyub b. Musa el-Kefevî. *el-Kulliyât: Mu'cem fi'l-Mustalâhat ve'l-Furûk el-Luğaviyye*. thk. Muhammed Kerîm Râcih. Beyrut: Dâru İkra, 1985.

Ebüsuûd *İrşâdu'l-'Akli's-Selîm ile Mezâya'l-Kitabi'l-Kerîm*. thk. Abdulkâdir Ahmet 'Atâ. Riyâd: Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîse, ts.

Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc Kuşeyrî en-Nisâburî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

Ebü Hilâl el-Hasan b. Abdullah b. Sehl el-Askerî. *el-Furûku'l-Luğaviyye*. thk. Muhammed Basıl Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye, 2010.

Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endülüsî. *el-Bahru'l-Muhît*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcût ve Ali Muhammed Ya'ud. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.

Ebü'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdî. *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Bilgiz, Musa. "Kişiliğin Oluşumunda Fıtrat ve Sosyal Çevrenin Etkisi (İsrâ 17/84 Âyeti Ekseninde)". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2006): 129-148.

Ferrâ, Ebû Zekeriya Yahya b. Ziyâd. *Me'ânî'l-Kur'ân*. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1983.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yakub. *Besâ'iru Zevi't-Temyîz fî Letâ'ifi'l-Kitâbi'l-Azîz.,* thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.

Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî. *Buhûsun fi Usûli't-Tefsîr ve Menâhicih.* Riyâd: Mektebetü't-Tevbe,1419.

İbn Âşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed Tûnusi. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tûnus: Dâru Suhnûn, 1997.

İbn Âşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed Tûnusi. *Mekâsidu'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye.* thk. Muhammed et-Tahir el-Miysârî. Beyrut: Dâru'l-Benân. 2011.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endülüsî. *el-Muhareru'l-Vecîz*. thk. Abdusselâm Abduşşâfî Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

İbnü'l-Esîr, Ebü's-Se'âdât Mecdüddîn Mübârek b. Muhammed. *en-Nihâye fi Garîbi'l-Hadis ve'l-Eser.* thk. Mahmud Muhammed et-Tabahî, Tahir Ahmed Râzî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî el-Arabî, ts.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. *Zadü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1987.

İbn Kesîr, 'İmâduddîn Ebu'l-Fedâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm.* thk. Sâmî Muhammed Selâme. Riyâd: Dâru Tîbe, 1999.

İsfahânî, el-Allâme er-Râğıb. *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'ân.* thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımışk: Dâru'l-Kalem, 2002.

İzdihâr bint Mahmud b. Sabir el-Medenî. *Ahkamu Tecmîyli'n-Nisâ fi'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye.* Riyâd: Dâru'l-Fadîle, 2002.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhâlim. *Mecmû'u Fetâvâ İbn Teymiyye.* Riyâd: y.y., 1398.

Kâdı Abdulcebbâr *Muteşabihâtu'l-Kur'ân.* thk. Adnân Muhammed Zerzûr. Kahire: Dâru't-Turâs, 1969.

Kâsimî, Muhammed Cemalüddîn. *Mehâsinü't-Tevil.* thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, 1957.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensâriyyî. *el-Câmi'u li Ahkami'l-Kur'ân*. thk. Hişâm Semîr el-Buhârî. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, ts.

Kurt, Yaşar. "Kur'an'da Fıtrat kavramı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5, sy. 2 (2005): 72-104.

Küşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdulkerîm b. Havâzin b. Abdulmelik. *Letâifu'l-İşârât.* thk. Abdullatîf Hasan Abrurrahmân. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.

Mâtûrîdî, Ebû Mansûr Muhammed bin Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Ali Haydar Ulusoy ve Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008.

Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *en-Nuketu ve'l-Uyûn.* thk. es-Seyyid b. Abdulmaksût b. Abdurrahîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Mekarîm Şirâzî *Tefsire Numûne*. Tahrân: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1342.

Muhammed b. Yûsuf Attafeyyiş *Teysîru't-Tefsîr.* thk. İbrahim b. Muhammed Tılây. Ummân: Şirketu Metâbi' el-Bâtine, 2006.

Muhammed Reşît Rızâ. *Tefsîru'l-Menâr*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.

Murtaza Muttahirî. Fıtrat Üzerine. trc. Ömer Çiçek. İstanbul: Bengisu Yayınları. 1992.

Muhammed Hüseyin Fadlullah. *Min Vahyi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Melâk, 1998.

Muhammed Bessâm Ruşdî ez-Zeyn. *el-Mü'cem el-Mufehres li Ma'ânî'l-Kur'ân.* Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 1995.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-te'vîl*. thk. Muhyeddîn Dîyb Mısto ve Yûsuf Adil Bedevî, Beyrut: Dâru İbn Kesîr. ts.

Okumuşlar, Muhiddin. *Fıtrattan Dine*. Konya: Yediveren, 2002.

Özen, Saliha. "Fıtrat (Dini Kabiliyet) Kavramının Psikolojik Açılımı". Y. Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Mefâtîhu'l-Gayb.* Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşfu ve'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân.* thk. Seyyit Kusrevî Hasan. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Sâ'dî, Abdurrahman b. Nâsır. *Teysîri'l-Kerîm'i'r-Rahmân fi Tefsîrî Kelâmi'l-Mennân*. thk. Muhammed Zehrî en-Neccâr. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988.

Sem'ânî, Mensûr b. Muhammed b. Abulcebbâr. *Tefsîru'l-Kur'ân.* thk. Ebû Bilâl Ğüneyim b. Abbas Ğüneyim. Medâru'l-Vaten, 2011.

Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yusuf Abduddâim. ‘*Umdetu'l-Huffâz fi Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*. thk. Muhammed Basıl Uyûnu's-Suûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye, 1996.

Seyyid Şerîf el-Cürcânî. *et-Tarifât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethü'l-Kadîr: el-Câmi' beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsîr*. thk. Abdurrahmân Amire. Dâru'l-Vefâ, 1994.

Taberî, Ebû Cafer Muhamed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Tevîli Âyi'l-Kur'ân.* thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hicr, 2001.

Tabresî, Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasan. *Mecme'u'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân.* Beyrut: Müessesetü'l-‘Alâ, 1995.

Teftâzânî, Mes‘ûd b. Ömer Saduddîn, *Şerhu Muhtasari't-Tasrîf el-İzzî fi Fenni't-Tasrîf.* thk. Sâlim Mükrem. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyyetu li't-Turâs, 1997.

Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasan. *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Habîb Kasir el-‘Amilî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1963.

Yâsîn Muhammed, "Fıtrat ve İslâm Psikolojisi". trc. F. Mehveş Kayani, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* 3, sy. 2 (1995): 43-61.

Zemahşerî, Mahmût b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvîl fi Vucûhi't-Tev'il.* Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, December 2017, 21 (3): 1705-1738

Hadler Bağlamında İslam Ceza Hukukunda İtiraftan Dönme ve Hâkimin Sanığa Bu Konuda Telkini

Retracting A Confession and The Judge's Suggesting This to The Suspect in The Context of Hadd (Punishment) in Islamic Criminal Law

Recep Çetintaş
Yrd. Doç. Dr., Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assistant Professor, Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law
Zonguldak, Turkey
recepcetintas2006@yahoo.com.tr
ORCID ID https://orcid.org/0000-0003-0806-9996

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 28 Temmuz/July 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 03 Kasım/November 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December
Cilt / Volume: 21 **Sayı / Issue:** 3 **Sayfa / Pages:** 1705-1738
DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.331642
Atıf/Cite as: Çetintaş, Recep. "Hadler Bağlamında İslam Ceza Hukukunda İtiraftan Dönme ve Hâkimin Sanığa Bu Konuda Telkini-Retracting A Confession and The Judge's Suggesting This to The Suspect in The Context of *Hadd* (Punishment) in Islamic Criminal Law". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, sy. 3 (Aralık 2017): 1705-1738. doi: 10.18505/cuid.331462.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Hadler Bağlamında İslam Ceza Hukukunda İtiraftan Dönme ve Hâkimin Sanığa Bu Konuda Telkini

Öz: İslam hukukunun gayelerinin başında toplumsal hayatın dirlik ve düzen içerisinde varlığını sürdürebilmesi için belli değerlerin korunması gelir. Bu değerler din, can, nesil, akıl ve maldır. Şâri bu değerlerin korunması için onlara karşı işlenen suçlara belli cezalar koymuştur. Şâri tarafından konulan miktarı belli bu cezalara had adı verilir. İslam hukukunda hadlerin uygulanabilmesi için suçun şüpheye mahal olmayacak şekilde ispat edilmesi prensibi getirilmiştir. Bu sebeple suçun sübutunda şüphe olursa hadler uygulanmaz. Suçun sübutunda şüphe oluşturan sebeplerin başında itirafta bulunan sanığın itirafından dönmesi gelir. İslam hukukçuları itiraftan dönmenin hadleri iskat edip etmeyeceği konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Çoğunluk, zina, hırsızlık, sarhoşluk ve hirâbe/yol kesme gibi Allah hakkı sayılan hadlerde itiraftan dönmekle cezanın düşeceği görüşünü benimserken bazı hukukçular bunun hadleri düşürmeyeceğini ileri sürmüşlerdir. İslam hukukçularının çoğunluğu zina ve hırsızlıkta hâkimin sanığa itiraftan dönmesini telkin etmesini de müstehab kabul etmişlerdir. Buna karşılık kazif ve kısas gerektiren suçlarda itiraftan dönmenin geçerli olmadığı konusunda ittifak edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Had, İtiraf, Sanık, Kamu Hakkı, İnsan Hakkı.

Retracting A Confession and The Judge's Suggesting This to The Suspect in The Context of Hadd (Punishment) in Islamic Criminal Law

Abstract: One of the main the purposes of Islamic Law is to protect certain values in order to sustain the existence of social life in order and order. These values are religion, life, generation, reason and possessions. Shari' put particular punishments for crimes committed against these values. These punishments are called *hadd*. In order to apply *hadd* (punishments) the crime must be proved without doubt. That's why if there is doubt about the crime, the hadds can not be inflicted. Suspect's retraction of his confession is the main reason leads to the doubt. The jurists disagreed about whether the *hadd* become invalidated dues to a retraction of the confession. While the majority agreed that *hadd* is invalidated by the retraction of the confession, especially in the matters directly related to Allah, some claimed that they would not be invalidated. The majority adopted that the judge's suggestion to the suspect retracting his confession is recommended.

Nevertheless, it was also agreed that the *hadd* (punishment) of slandering and the penalty of killing cannot be invalidated by a retraction of the confession.

Keywords: Hadd, Confession, Suspect, Right of Public, Right of Human.

SUMMARY

One of the general purposes of Islamic Law comes the protection of certain values in order to sustain the existence of social life in order and order. These values are religion, life, generation, reason and goods. The protection of these values is the basic human rights. Because the happiness of man in the world depends on the preservation of these values. When these are not protected, the order of the society is degraded. Eventually, people lose their worldly happines as well as they lose their ethereally happines. For this reason, the *Shariʿa* (God) put particular penalties for crimes committed against these values.

In Islamic Law, these certain penalties put by *Shariʿa* (God) are called *hadd* (pl. *hadds*). The Islamic jurists have divided legal punisments to six categories: punishment of adultery, punishment of stealing, punishment of slandering men, punishment of drinking alcohol, punishment of inebriation and punishment of cutting road, and they have called them *al-hudūd al-hālisa*. These punishments have been legitimized in order to provide a number of benefits to the servants, such as preserving the generations of people, their lives, their goods, their honor and their minds. According to Islamic law, in order to inflict these legal punishments, it is necessary to prove the crime so that there is no possiblity of doubt. Because if there is any doubt about the occuring of the crime, the legal punishments can not be inflicted. At the head of the doubts about the occuring of the crime comes the suspect's retraction of his confession. But the Islamic jurists have disagreed about whether the legal punishments become invalidated or not with suspect's retracting of his confession. Osman al-Battī (d. 143/760 [?]), Ibn Abu Laila (d. 148/765) and the followers of Davud ibn ʿAlī (d. 270/884) claimed that the legal punishments would not be invalidated by suspect's retraction of his confession.

The majority of the Islamic jurists included in the imams of the four sects, by observing the individual and the public interest, agreed on that legal punishments become invalidated with the suspect's retraction of his confession for the

crimes of adultery, stealing, cutting road and drinking alcohol within the framework of the fixed evidences in this context. Corresponding to this, they also agreed on the subject that the legal punishments of slandering men, paying the stolen goods, at the same time, the penalties of killing the passengers and the paying goods taken from them would become invalidated by retraction of the confession in the cases of cutting road. At the same time, the Islamic jurists have disputed whether the judge will be able to recommend to the suspect retracting his confession in criminal cases. Some of the jurists like Ibn Hazm refuses the opinion that it is permissible for Judge to reccomend retracting to the suspect of his confession. Corresponding to this, the majority of the Islamic jurists including the sectarian imams of four sunnah sects, have adopted the opinion that the recommendation of the judge to the suspect to give up from his confession was recommended in the cases of legal punisments of adultery and stealing. Because The prophet and many of His companions had recommended the suspect to retract his confession in the cases of adultery and stealing. But there are no statements of Islamic jurists about whether or not the judge should recommend suspect to retract his confession in the criminal cases other than adultery and stealing. It is possiple to say that the judge may recommend the suspect to return from his confession as long as the crime is not repeated in the case of crimes which are considered to be the right of publicity, like qualified looting that means cutting roads and drinking drunk beverages as compared with the tradition of the Prophet about the circumcision of the adultery and stealing. Because, the majority of the Islamic jurists agreed on retracting the confession is valid in these cases. It is also accepted that the judge may recommend the suspect to retract his confession when it is permissible. Corresponding to this, it is necessary to note that it is not permissible for the judge to recommend the suspect retracting his confession in the compensation of the goods stolen, slandering men and cruel crimes. Because these are included in the individual rights. In the cases like these, it is not valid to retract the confession.

GİRİŞ

"Had" kelimesi (çoğulu hudûd) masdar olarak sözlükte "engel olmak, birbirine karışmaması için iki şeyin arasını ayırmak", isim olarak "bir nesnenin uç ve kenar kısmı, iki şeyin birbirine karışmasını önleyen şey, sınır" gibi anlamlara

gelir.[1] Kelimenin bu anlamından dolayı başkalarının girip çıkmasına mâni olduğu için kapıcıya haddad denmiştir. Bir şeyin özelliklerini bir araya topladığı ve başka şeylerin girmesine mani olduğu için efradını cami, ağyarını mani olan tanıma da had denir.[2] Bu münasebetle kamu menfaatlerini korumak ve toplumun geneline yönelik kötülükleri defetmek için yerine getirilmesi gerekli olan ve miktarları şer'an belirlenmiş cezalara "hudûdullah" ve "hudûd-ı şer'iyye" denilmiştir. Bu hadler suçlular hakkında birer ceza, başkaları hakkında da birer caydırıcılık vesilesi olup kamu yararlarını korumayı ihtiva eder.[3] Bir fıkıh terimi olarak hudûd, Allah hakkı olmak üzere yerine getirilmesi vacip olan sınırlı ve belli cezalardır.[4] Bu terim bazı fakihler tarafından "Hem Allah hakkına hem de kul haklarına şamil olmak üzere şer'an miktarı belli cezalardır" şeklinde de tarif edilmiştir.[5] Kanaatimizce bu tanım daha kuşatıcıdır. Çünkü hadlerin bir kısmı Allah hakları (kamu düzeni) bir kısmı da kul haklarıyla (özel haklar) alakalıdır.

İslam hukukunda fert ve toplumun huzur içinde varlığını devam ettirebilmesi için vazgeçilmez olan bu haklara karşı işlenen suçların cezaları kamu otoritesinin takdirine bırakılmayıp bizzat Şârî' tarafından belirlenmiştir. Bu da İslam toplumunda hukukun üstünlüğü ve suçun kanunîliği prensibi yanında kanun karşısında eşitlik ve cezalandırmada adaleti sağlamıştır.[6] İslam ceza hukukunun bu özelliği İslam'ın toplum ve onun bir üyesi olan şahsın haklarının korunmasına verdiği önemin tabii bir sonucudur. İslam hukukuna göre, bu cezaların uygulanabilmesi için suçun sübutunda herhangi bir şüphenin bulunmaması gere-

---

1 Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükrim b. Ali b. Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut, 1414), "hdd" md.

2 Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Ebû Abdillah Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmail (Beyrut: Dâru'l-kütbi'l-ilmiyye, 2009), 9: 41; Alâuddin Ebû Bekir b. Mes'ûd el- Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'*, thk. Ali Muhammed Muavviz- Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2010), 9: 177; Fahruddin Osman b. Ali b. Mihcen ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik Şerhu Kenzi'd-dâik* (Kâhire: Bulak, 1313), 3: 163.

3 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul, ts.), 3: 14, 188.

4 Serahsî, *el-Mebsût*, 9: 41; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'*, 9: 177; Burhaneddin Ebü'l-Hasen Ali b. Ebî Bekir b. Abdülcelil el-Mergınânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (Mısır: Bulâk, ts.), 2: 94; Kemâlüddin Muhammed b. Abdülvâhid İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr ale'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 2012), 5: 212; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik Şerhu Kenzi'd-dâik*, 3: 163; Bilmen, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kâmusu*, 3: 188; Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul, 1996), 1: 179.

5 Bilmen, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kâmusu*, 3: 187-188.

6 Bk. Ali Bardakoğlu, "Had", Türkiye *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* c. 14 (İstanbul: TDV Yay., 1996), 549.

kir. Zira suçun sübutunda şüphe bulunduğu zaman bir tedbir olarak cezalar uygulanmaz ve hadler düşürülür. Suçun sübutunda şüphe oluşturan hususların başında sanığın mahkemede aleyhine hüküm verilmeden önce veya sonra itirafından vaz geçmesi gelir.

Sözlükte "bilmek, tanımak; kendini tanıtmak; ikrar etmek" manalarına gelen itiraf bir hukuk terimi olarak "kişinin kendisi aleyhine bir başkasına ait hakkı haber vermesi" anlamındaki ikrarla eş,[7] inkârla karşıt anlamdadır. Ancak ikrar daha çok borçlar, aile, miras gibi medenî hukuk, itiraf ise ceza hukuku alanında kullanılmaktadır. Günümüz yargılama usulünde "sanığın kendisine yapılan isnadı kabul etmesi" ya da "suçun işleyen tarafından açıklanması" şeklinde tarif edilir.[8] Biz bu çalışmamızda başta dört sünnî mezheb imamı ve diğer müçtehitlere göre şer'î ceza davalarında sanığın itirafından dönmesi ve hâkimin bu konuda telkinde bulunmasının İslam ceza kukukunda cezanın sübutu ve iskatı bakımından yerini ele alacağız. İslam Ceza hukukunda bir de bağy (isyan) ve irtidad cezaları olmakla birlikte bu iki cezanın şer'î had kapsamına girip girmediği hukukçular arasında tartışmalı olduğundan onlar bu çalışmamızın kapsamı dışında kalacaktır.

1. CEZA DAVALARINDA SANIĞIN İTİRAFINDAN DÖNMESİ

Had cezalarının bir kısmı Allah hakları (Kamu Hakları) bir kısmı da kul hakları (özel haklar) kapsamına girdiğinden İslam hukukçuları varit olan naslar doğrultusunda Allah hakkı sayılan hadlerde suçun ispatı konusunda daha titiz davranmışlardır. Bu sebeple çoğunluk hukukçular bu nevi davalarda, suçun sübutunda şüphe oluşturduğu gerekçesiyle itirafından dönen sanık hakkında cezanın infaz edilemeyeceği görüşüne sahip olmuşlardır. Ağırlıklı olarak insan hakkı olan davalarda ise ittifakla itiraftan dönmeyi muteber saymamışlardır.

1.1. Zina Suçu Davasında İtiraftan Dönme

Haddi gerektiren zina ıstılahta; ergenlik çağına giren akıllı bir erkeğin kendisine helal olmayan ve helal olma şüphesi de bulunmayan şehvet duyulabilir canlı bir kadınla, kendi rızası ile önden ilişkide bulunmasıdır.[9] Ergenlik çağına

---

7 Ebû Ceyb, Sa'dî, *el-Kâmûsü'l-fıkhiyye* (Dımeşk, 1988), 299.

8 Ferhat Koca, "İtiraf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 23 (İstanbul: TDV Yay., 2001), 461.

9 Benzer tanımlar için bk. Mergınânî, *el-Hidâye*, 2: 100; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 5: 247; Hayrettin Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1993), 1: 220.

giren akıllı bir kadın da kendi rızası ile böyle bir fiile imkân verirse o da zina yapmış olur. Zina haddi Kur'an'da muhsan ve muhsana ayrımı yapılmaksızın hürler için yüz,[10] köleler için elli celde (sopa) olarak belirlenmiştir.[11] Hz. Peygamber'in tatbikatlarında ise muhsan ve muhsana olanlar için recm, ihsan sıfatını haiz olmayanlar için celdeden ibarettir. Bu celde hürler için yüz, köleler için ellidir.

Zina suçu, âdil dört erkek şahidin zina fiilini gördüklerine şehadet etmeleri veya suçlunun ayrı ayrı dört mecliste zina fiilini itiraf etmesi ve bu itirafından rücû etmemesi ile sabit olur. Sanık itirafından dönerse ceza sabit olmaz. Zira zina haddi Allah hakları (kamu hakları) kapsamında mütalaa edildiği için İslam hukukçularının cumhuru zina suçu davalarında sanığın itirafından dönmesini muteber kabul etmişlerdir.[12] Bu sebeple ispatında gösterilen titizlik ilkeleri gereği sanığın itirafı ile sabit olan zina suçunun cezası onun itirafından vazgeçmesiyle sakıt olur.[13] Sanık ister yargılamadan önce ister sonra, ister infazdan önce isterse birkaç celde vurulduktan veya recm cezasında birkaç taş atıldıktan sonra henüz canlı iken itirafından vazgeçsin fark etmez.[14] Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî (ö. 189/805) ittifakla bu görüşü benimsemişlerdir.[15] Hatta Ebû Hanîfe'ye göre iki şahit bir adamın zina ettiğine tanıklık etse, kendisi de hâkimin huzurunda suçunu itiraf etse ve hâkim had vurulmasını emrettikten sonra itirafından dönse yine kendisinden zina suçunun cezası olan had, şahitlerden de kazif haddi düşürülür.[16] İmam Malik'ten (ö.

---

[10] en-Nur 24/2.

[11] en-Nisâ 4/25.

[12] Muhammed b. İdris eş- Şâfiî, *el-Üm*, thk. Rıfat Fevzi Abdülmuttalip (Dâru'l-Vefâ, 2008), 8: 136; Serahsî, *el-Mebsût*, 30: 168; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'*, 9: 263; Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd b. Mahmûd el- Mevsılî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Mahmûd Ebû Dakîka (Kâhire, 1937), 4: 83.

[13] Bardakoğlu, "Had", Türkiye *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* c. 14 (İstanbul: TDV Yay., 1996), 550.

[14] Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'*, 9: 262-263; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 5: 222.

[15] Ebû Yusuf Ya'kub b. İbrahim, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebû Leylâ*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî (Mısır, 1357), 156-157; Ebû Abdillah Muhammed b. Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 7: 180.

[16] Şeybânî, *el-Asl*, 7: 223.

179/795) meşhur olan rivayet ile[17] İmam Şâfiî (ö. 204/820)[18] ve Ahmed b. Hanbel'in [19] (ö. 241/85) benimsedikleri görüş de bu şekildedir.[20] Çünkü bunlara göre sanığın itirafından dönmesi suçun sübutunda şüphe doğurur. Şüphe ile de had düşürülür.[21] Zira Hz. Peygamber, "Şüphelerle hadleri kaldırınız."[22] buyurmuştur.

İslam hukukçuları ayrıca suçun hâkimden başkaları yanında itiraf edilmesi meselesini de tartışmışlardır. Hanefîler itirafa şehadeti suçun işlenmiş olması için yeterli bir ispat vasıtası olarak görmemişlerdir. Onlara göre bir kimse hâkimin dışında başka kişiler yanında dört defa zina itirafında bulunsa bu itirafına binaen şahitler aleyhinde şehadet etseler bu kimseye zina haddi infaz edilemez.[23] Çünkü itiraf doğruya da yalana da ihtimali olan bir haberden ibarettir. Kişi inkârında doğru ise itirafında yalan söylüyor, inkârında yalancı ise itirafında doğru söylüyor demektir. Bu durum haddin sübutunda şüphe doğurur. Zina davasında itiraftan dönme geçerli olduğuna göre şehadet ancak suçunu inkâr eden aleyhinde makbul olur. Sanığın suçunu inkârı kesinlikle önceki itirafından dönmesi anlamına geldiğinden şahitler geçersiz bir itiraf üzerine şahitlik etmiş olurlar. Bu sebeple de şehâdetleri kabul edilmez.[24]

---

17 Sahnûn Ebû Abdillâh Muhammed b. Sahnûn Abdisselâm et-Tenûhî, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, thk. Âmir el-Cezzâr- Abdullah el-Münşâvî (Kâhire, 2005), 6: 217; İbn Rüşd Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (İstanbul, 1985), 2: 367; Ebû Muhammed Abdülvehhab b. Ali b. Nasr es- Sa'lebî, *et-Telkîn fi'l-fıkhi'l-Mâlikî, thk. Muhammed Sâlis Saiîd el-Kânî* (Mekkketü'l-Mükerreme, 1415), 2: 499; İbn Abdilber Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed, *el-Kâfî fî fıkhi ehli'l-Medîne*, thk. Muhammed Ahyed Velid el-Moritânî (Rıyâd, 1980), 2: 170.

18 Şâfiî, *el-Üm*, 7: 327.

19 Ebû Yakub İshak b. Mansur b. Behrâm el Mervezî, *Mesâilü'l-İmam Ahmed b. Hanbel ve İbn Raheveyh*, thk. Halid b. Mahmud er-Rabat vd. (Riyad, 2004), 7: 3520.

20 Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abddullah b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî fî Şerhu Muhtasari'l-hırakî* (Beyrut: Dâru't-türâsi'l-Arabî, 1985), 8: 76; 10: 156; Şemsüddin Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî, "*eş-Şerhu'l-kebîr*", el-Mukni' ve el-İnsâf içinde, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî- Abdulfettah Muhammed el-Huluv (Kahire, 1995), 23: 419.

21 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'*, 9: 262.

22 Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed Bedruddîn el- Aynî, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahihi'l-Buhârî* (Beyrut, ts), 20: 259. Cemâlüddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf ez- Zeylaî, *Nasbu'r-râye li ahâdîsi'l-Hidâye* (Kâhire: Dâru'l-hadîs, ts.), 3: 333.

23 Serahsî, el-Mebsût, 30: 168.

24 Serahsî, *el-Mebsût*, 30: 168.

İmam Mâlik'e göre ise itiraf eden kimsenin itirafını inkâr etmesine rağmen şahitler onun hırsızlık yaptığını yahut zina ettiğini itirafta bulunduğuna tanıklık ederlerse şahitliğin muteber olmaması için sanığın itirafından dönmesine mazur sayılacağı bir mazeret göstermiş olması gerekir. Mesela itirafından dönen kimse "şu şu sebeple itiraf ettim" şeklinde mazur sayılacağı bir durumdan dolayı itirafından dönmüşse bu mazereti kabul edilir ve had sakıt olur.[25] Zira bir kimse zina ettiğini itiraf eder ve itirafında ısrar ederse ona hadd-i zina vacip olur fakat ısrar etmez de en küçük bir şüpheye binaen bu itirafından dönerse kendisine had infaz edilmez.[26]

Osman el-Bettî (ö. 143/760 ?), İbn Ebû Leylâ (ö. 148/765), Ebû Sevr (ö. 240/854) ve zâhirîler cumhura muhalefet ederek hadler konusunda sanığın itirafından dönmesine hiçbir şekilde itibar edilmeyeceği ve sanığın önceki itirafıyla kendisine zinanın cezası olan haddin vacip olacağı görüşünü benimsemişlerdir.[27] İbn Ebû Leylâ'ya göre öldürme ve zina isnadında bulunma gibi cezayı mucip diğer sebeplere kıyas edilerek Allah hakları kapsamına giren suçlarda da itirafta bulunan kimseye had infaz edilir. Aynı şekilde bu konularda suçunu ikrar ettiğine dair şehadet de kabul edilir ve ikrarından dolayı şehadet ile sabit olan bizzat görme ile sabit sayılır.[28] İbn Hazm da (ö. 465/1074) sanığın itirafından dönmesiyle haddin sakıt olacağı görüşünün anlamsız bir iddia olduğunu, hadleri itirafın diğer hakları itirafa kıyas yapılarak suçlunun itirafından dönmesine itibar edilmeyeceğini ve önceki itirafıyla kendisine hadd-i zina cezasının vacip olacağını söylemiştir.[29]

Cumhur zina suçu davalarında sanığın itirafından dönmesinin sahih olduğu konusunda Mâiz hadisiyle istidlâl etmiştir. Zira Mâiz, Hz. Peygamber'in huzurunda dört kere zina ettiğini itiraf edince Hz. Peygamber onun recm edilmesini emretmiş fakat Mâiz kendisine taşlar isabet edince kaçmıştır. Bu durum Hz. Peygamber'e haber verilince "Keşke onu bıraksaydınız"[30] buyurmuştur. Ebû

---

[25] Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 6: 303.

[26] İbn Abdilber, *el-Kâfî fî fıkhi ehli'l-Medîne*, 2: 170.

[27] Ebû Yusuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebû Leylâ*, 156-157; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ bi'l-âsâr* (Beyrut, ts.), 7: 103; İbn Rüşd, *Bidâyeti'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesıd*, 2: 367.

[28] Serahsî, *el-Mebsût*, 30: 168.

[29] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7: 103.

[30] Ebû Yusuf, *Kitabü'l'âsâr, thk. Ebü'l-vefâ el-Afgânî* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.), 157; Ebû Davud, "Hudûd", 23; "Diyât", 10; Nesâî, "Tahrîm", 9; İbn Mâce, "Hudûd", 9.

Hanîfe'nin de dâhil olduğu cumhura göre Hz. Peygamber bu sözü, Mâiz'in kaçmasını itirafından dönmesine delil saydığı için söylemiştir.[31]

İbn Hazm ise Mâiz hadisinde kesin olarak onun itirafından döndüğüne ve Hz. Peygamber'in Mâiz'in dönüşünü kabul ettiğine dair bir delil bulunmadığını iddia etmiştir. Ona göre Hz. Peygamber "keşke onu bıraksaydınız ve bana getirseydiniz" sözünü sadece suçu işlediğinden emin olmak için söylemiştir, asla haddi düşürmek için değil.[32] O, aynı zamanda "Şüphelerle hadleri düşürün" hadisinin müsned ve mürsel olarak Hz. Peygamber'den gelmediğini, bu hadisin Hz. Ömer (ö. 23/644) ile İbn Mes'ud'un (ö. 32/652-53) sözü olduğunu söyleyerek Hanefîlerle Mâlikîlerin delilsiz iddiada bulunduklarını ileri sürmüştür.[33] İbn Hazm'ın bu görüşüne katılmak zor görünüyor. Zira "Şüphelerle hadleri düşürün"[34] hadisi sırf senedindeki İbn Lehîa (ö. 174/790) sebebiyle zayıf sayılmış olsa da onun sıhhatini teyid eden sahâbe fetvaları vardır.[35] Mesela Şeybânî'nin rivayetine göre Hz. Ömer "Elinizden geldiği kadar hadleri düşürünüz. Müslüman için bir yolunu bulursanız kendisinden haddi kaldırınız. Çünkü devlet başkanının afta hata etmesi cezada hata etmesinden daha hayırlıdır."[36] demiştir. İbn Hazm'ın da sahih bir senetle rivayet ettiğine göre Hz. Ömer "Şüphelerle hadleri iskat etmem bana şüphelerle onu infaz etmemden daha sevimlidir"[37] demiştir. İbn Mes'ûd da "Şüphelerle had-

---

31 Serahsî, *el-Mebsût*, 30: 168; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve Nihâyetü'l-muktesıd*, 2: 367; İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 6: 281; Ferhat Koca, "İtiraf" 462.

32 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7: 103.

33 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7: 103-104.

34 Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed Bedruddîn el- Aynî, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahihi'l-Buhârî* (Beyrut, ts), 20: 259; Cemâlüddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf ez- Zeylaî, *Nasbu'r-râye liahâdîsi'l-Hidâye* (Dâru'l-hadîs, ts.), 3: 333. Zeylaî, hadisin bu lafızla garip olduğunu söylemişse de hadis başka tariklerden de rivayet edilmiştir. bk. Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Yakub b. Halil el-Hârisî, *Müsnedü'l-İmami'l-Az'azam Ebî Hanîfe*, thk. Latîfü'r-Rahman el-Behrâicî el-Kâsımî (Mekketü'l-Mükerreme, 2010), 1: 184.

35 Tirmizî, "Hudûd", 2; Ebû Davud, "Salât", 114.

36 Şeybânî, *el-Asl*, 7: 273.

37 Abdullah b. Muhammed b. İbrahim İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyâd, 1409), 5: 511; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7: 103-104; Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Müsnedü'l-Faruk Emîri'l-mü'minîn Ebî Hafs Ömer ibni'l-Hattâb ve akvâlihi alâ ebvâbi'l-ilm*, thk. İmam b. Ali b. İmam (Mısır, 2009), 55; Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed İbn Hacer, *et-Telhîsü'l-habîr fî tahrîci Ahâdîsi'r-Rafi'i'l-kebîr* (Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1989), 4: 105; 4: 161-162; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş- Şevkânî, *Neylü'l-evtâr min ahâdîsi Seyyidi'l-ahyâr Şerhu Münteka'l-ahbâr* (Kâhire, Dâru'l-hadîs), 7: 105.

leri düşürünüz. Elinizden geldiği kadar Müslümanlardan katli (öldürmeyi) kaldırınız."[38] demiştir. Buhârî (ö. 256/870), İbn Mes'ud'un bu sözünün bu konudaki en sahih hadis olduğunu söylemiştir.[39] Ukbe b. Âmir (ö. 58/678) ile Muaz b. Cebel de (ö. 17/638) "Haddin vücubunda şüpheye düştüğün zaman onu kaldır" demişlerdir.[40]

Güvenilir hadis otoritelerince sahih olduğu ifade edilen bu fetvaları, Hz. Ömer, Abdullah İbn Mes'ud, Muaz b. Cebel ve Ukbe b. Âmir gibi seçkin sahabilerin Allah tarafından cezası belirlenmiş suçlar hususunda kişisel görüşleriyle vermeleri düşünülemeyeceğine göre onların bunu Peygamber'den işiterek söyledikleri ortaya çıkmış olur. Çünkü akıl ve içtihad yoluyla ispat edilmesine imkân olmayan şer'î ceza miktarları konusunda hiç kimsenin re'yi ile görüş beyan etmesi mümkün değildir. Hanefî usulcülere göre bu miktarları beyan etmenin yolu Peygamber'den işitme veya icmâ'a dayanır. Sahâbînin bu konuda kesin hüküm vermesi onu Peygamber'den işiterek söylemiş olduğuna delalet eder. Çünkü onların bu sözü zan ve tahminde bulunarak söylediklerini düşünmek caiz değildir.[41] Şu hâlde bu rivayetler, Hz. Peygamber'in yukardaki hadisinin, sırf senedinde İbn Lehîa'nın bulunmasından ötürü zayıf sayılmasıyla hakikatte zayıf olmadığını ispat eder. İbn Lehîa'nın zayıf bir ravi sayılması aslında onun güvenilir bir kimse olmamasından değil sadece (ölümünden 4 yıl önce yanan eviyle birlikte) hadis kitapları yandığı için başka ravilerin kendi eserinden istinsah ettikleri nüshalarına tabi olmak zorunda kalmış olmasındandır. Bu durum onun kitaplarının yandığı tarihten sonraki rivayetlerinin zayıf sayılmasına sebep olmuştur. Zira hadis usûlü krıterlerine göre bu nüshalardan rivayet etmemesi gerekiyordu.[42] İbn Hacer (ö.

---

38 İbn Hacer, *et-Telhîsü'l-habîr fî tahrîci Ahâdîsi'r-Rafi'i'l-kebîr*, 4: 105, 161.

39 İbn Hacer, et-*Telhîsü'l-habîr,* 4: 105, 161.

40 İbn Hacer, et-*Telhîsü'l-habîr,* 4: 105, 161-162.

41 Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el- Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Acîl Câsim en-Neşmî (Kuveyt: el-Mektebetü'l-irşâd, 1994), 3: 365.

42 Muhammed Mustafa el- A'zamî, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı,* trc. Recep Çetintaş (İstanbul: İz yayıncılık, 2015), 137. Mâlik b. Enes, Ahmed b. Hanbel, Süfyân es-Sevrî, Leys b. Sa'd ve Abdullah b. Vehb'in güvenilir bir râvi kabul ettikleri İbn Lehîa 170/786 yılında yanan eviyle birlikte rivayetlerini kaydettiği kitapları yok olduğundan ve hayatının sonlarına doğru felç geçirdiğinden hafızasının zayıflamasını gerekçe gösteren bir kısım âlimler bundan önceki rivayetlerini muteber görürken sonraki rivayetlerini şüpheyle karşılayarak zayıf saymışlardır. Bk. Nihat Dalgın, "İbn Lehîa", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 23 (TDV yayınları: 1999), 159.

852/1449), İbn Adîy'nin (ö. 365/976) rivayet ettiği bu hadis için, "Bu sened İbn Adîyy ile İbn Lehîa arasında makbul ise o zaman hadis hasendir" demiştir.[43] Molla Ali el-Kârî de (ö. 1014/1605) bu hadisin sahih olduğunu söylemiştir.[44] Bu durumda şüphelerle hadlerin düşürülmesini emreden hadis sahabe fetvaları ve Mâiz hadisiyle birlikte değerlendirildiğinde İbn Hazm ve onunla aynı kanaatte olanların görüşlerinin isabetli olmadığı ortaya çıkar.

Fakihlerin cumhuru bu deliller yanında temel insan hakkı olan bireyin hayat hakkının korunmasına gösterdikleri titizliğin bir gereği olarak mümkün olduğu kadar bu suçun gizlenmesi ve şüphe ile haddin düşürülmesi ilkesini benimsemişlerdir. Suçun örtülmesinde ayrıca kamu yararını da göz önünde bulundurdukları anlaşılmaktadır. Zira haddin uygulanmasıyla böyle bir suç tescil edildiği zaman suçun mağduru olan taraflar ebedî bir utanç duygusu içerisinde yaşayacaklar ve bu çirkin fiil insanlar arasında yayıldığı zaman toplumda sarsıntıya yol açacaktır. Suç mümkün olduğu ölçüde gizlenirse suça muhatap olan birçok kimse böyle bir mahucubiyet hissinden kurtulacak ve böyle bir çirkinliğin duyulmaması ile toplum hayatında da bir sarsıntı yaşanmamış olacaktır. Bu sebeple kamu yararı adına şüpheye binaen haddin iskat edilmesi infaz edilmesinden daha hayırlı gözükmektedir.

1.2. Kazif/Nitelikli Hakaret Suçu Davasında Sanığın İtirafından Dönmesi

Kazif cezası muhsan veya muhsana yani mükellef, hür, Müslüman ve iffetli olduğu bilinen bir kimseye darulislamda namus ve şerefine dil uzatma ve küfür kastıyla zina isnad eden mükellef bir şahıs hakkında infaz edilecek bir ceza olup hürler hakkında seksen, köleler hakkında kırk değnektir.[45]

Kazif cezası âdil şahitlerin şehadetiyle sabit olacağı gibi sanığın itirafı ile de sabit olur. Bunda sanığın itirafından dönmesi, sonucu değiştirmez. Kazif haddi sırf insan hakkı bulunan cezalardan olduğu için sanığın itirafından dönmesine itibar edilmeyeceği konusunda İslam hukukçuları arasında görüş ayrılığı yoktur.[46]

---

[43] Bk. Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn Alî el-Haddâdî el- Münâvî, *Feyzu'l-kadir* (Beyrut, ts.), 1: 94.

[44] Molla Ali el-Kârî Ebü'l-Hasen Nûreddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî, *Mirkâtü'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâti'l-mesâbîh* (Beyrut, 2002), 4: 1514.

[45] Bilmen, *Hukûkı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 3: 15-16.

[46] Şâfiî, *el-Üm*, 8: 136; İbn Abdilber, *el-Kâfî fî fikhi ehli'l-Medîne*, 2: 170; Şirâzî, *el-Mühezzeb fî fikhi'l-İmam eş-Şâfiî*, 3: 737; Serahsî, *el-Mebsût*, 26: 41; Mergınânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, 2: 105; İbn

Sanık bu suçu işlediğini itiraf ederse hâkim, itirafı sebebiyle aleyhinde kazif haddine hükmeder ve bu ceza infaz edilir, itirafından dönmesi cezanın infazını engellemez.[47] Burada kazif yüzünden bir günah işlenmiş, toplum hayatında bir sarsıntı meydana gelmiş, bazı masum kimseler töhmet altında kalmış, aralarında yardım ve dayanışma olması gereken cemiyet fertlerinden bazılarına isabet edecek utançtan bütün toplum az çok etkilenmiş olacaktır. Bu sebeple bu iftira âmme hukukuna dokunmuş olur. Fakat diğer taraftan bu iftira doğrudan doğruya muayyen bir şahsa yöneliktir. Bu sebeple bu isnat şahsî haklara ait bulunmaktadır. Şahsî haklar ise şahsî davalar neticesinde elde edilir.[48] Dolayısıyla sanığın cezası herhâlukârda infaz edilir.

Zina iftirasına uğrayan kimsenin suçluyu affetmesiyle haddin sakıt olup olmayacağı konusunda ise fukaha ihtilaf etmiştir. Ebû Hanîfe'ye göre hâkim, zina isnadında bulunan kimse aleyhinde kazif haddine hükmettiği zaman zina iftirasına uğrayan kimse bedelli veya bedelsiz olarak iftira eden kimseyi affetse bile mağdurun affetmesiyle had cezası düşmez. Çünkü kazif haddinde Allah hakları (kamu hakları) ağır basmaktadır. Dava devlet başkanına intikal ettiği zaman mağdurun suçluyu affetme hakkı yoktur.[49] Kazif haddindeki insan hakkı Allah hakkına (kamu hakkına) tabidir. Kamuya intikal ettiğinde mağdurun affetmesi geçersiz olur.[50] Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve Evzâî'ye (ö. 157/774) göre de bu konuda af geçerli olmadığı için mağdurun affetmesiyle had cezası sakıt olmaz.[51] Ebû Sevr'in görüşü de budur. Ona göre suçlu kısas ve kazif haddi gibi insan hakkı olan bir suçu ikrar ederse itirafından dönmesiyle had sakıt olmaz.[52]

İmam Mâlik'e göre ise zina iftirasına uğrayan mağdur, davayı hâkime intikal ettirmeden önce iftirada bulunan kimseyi affederse bu geçerlidir. [53] Aynı şe-

---

Kudâme, *el-Kâfî*, 5: 405, 411; Mûsa b. Ahmed b. Mûsa b. Sâlim el- Hacâvî, *el-İknâ' fî fıkhi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdüllatîf Muhammed Mûsa es-Sübkî (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts), 4: 259.

47 Şâfiî, *el-Üm*, 8: 136; İbn Abdilber, *el-Kâfî fî fıkhi ehli'l-Medîne*, 2: 170; Şirâzî, *el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmam eş-Şâfiî*, 3: 737; Serahsî, *el-Mebsût*, 26: 41; Mergınânî, *el-Hidâye,* I2: 105; İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 5: 405, 411; Hacâvî, *el-İknâ' fî fıkhi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, 4: 259.

48 Bilmen, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 3: 238.

49 Şeybânî, *el-Asl*, 7: 195.

50 Şeybânî, *el-Asl*, 7:, 195; Serahsî, *el-Mebsût*, 9: 126.

51 İbn Rüşd, *Bidâyeti'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesıd*, 2: 369-370.

52 Şirâzî, *el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmam eş-Şâfiî*, 3: 737.

53 Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 6: 257, 258.

kilde mağdur davayı hâkime iletmeden önce zina isnadında bulunan kimsenin itirafından dönmesi halinde de mağdurun onu her hâlukârda affetmesi caizdir. Fakat hâkime iletildikten sonra mağdurun iftira edeni affetmesinin caiz olup olmadığı konusunda Mâlik'ten iki görüş nakledilmektedir. Birinde hâkime iletildikten sonra nitelikli hakarete uğrayan kimsenin şahsını gizlemek istemesi durumu haricinde affetmesi caiz değil derken diğer rivayete göre mutlak caiz olduğunu söylemiştir.[54] Fakat İbnü'l-Kâsım (ö. 191/806), Mâlik'in mağdurun affetmesinin caiz olduğu görüşünden daha sonra döndüğünü söylemektedir.[55] Mâlikî hukukçulara göre bir kimse kadının şahsını zikretmeksizin zina itirafında bulunursa ona kazif haddi uygulanmaz fakat kadının şahsını zikrederek zina isnadında bulunup sonra bu itirafından dönerse kadına zina isnadında bulunduğu için kendisine kazif haddi infaz edilir.[56] İmam Şâfiî de kazif suçunun kul hakkı yönü üstün olan bir suç olması sebebiyle haddin hiçbir şekilde sakıt olmayacağını söylemiştir.[57] Fakat Şâfiî hukukçulara göre kazif haddi sırf insan hakkıdır. Dava ettiği zaman hakkını tastamam alır. Fakat iftira eden kişiyi affederse kazif haddi düşer. Zira dava etmediği sürece hakkını alamayacağı konusunda ihtilaf yoktur. Bu sebeple hak sahibi kısasta olduğu gibi suçluyu affetme hakkına sahiptir.[58] Ahmed b. Hanbel'den gelen bir rivayete göre ise kazif haddi Allah (kamu) hakkıdır. Buna göre insan dava talebinde bulunmadıkça hakkını alamaz. Fakat hırsızın elini kesme cezasında olduğu gibi had vacip olduktan sonra mağdurun affetmesiyle kazif haddi sakıt olmaz.[59] Ancak Ahmed b. Hanbel'den gelen bu rivayete Hanbelî hukukçuların uymadıkları anlaşılıyor. Zira Hanbelî hukukçular bunun insan hakkı olduğunu dolayısıyla bir kimseye zina iftirasında bulunduğunu itiraf eden kimsenin itirafından dönmesinin kabul edilemeyeceğini fakat mağdurun affetmesiyle kazif cezasının sakıt olacağını söylemişlerdir.[60]

İslam hukukçuları kazif haddinde zaman aşımının da itirafı ortadan kaldırmayacağı görüşünü benimsemişlerdir. Çünkü zaman aşımı hudûd-ı hâlisada

---

54 Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 6: 258; İbn Abdilber, *el-Kâfî fî fıkhi ehli'l-Medîne*, 2: 1078.

55 Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 6: 258.

56 İbn Abdilber, *el-Kâfî fî fıkhi ehli'l-Medîne*, 2: 1076.

57 Şâfiî, *el-Üm*, 8: 136.

58 Şirâzî, *el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmam eş-Şâfiî*, 3: 551.

59 İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 5: 411.

60 Hacâvî, *el-İknâ' fî fıkhi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, 4: 259; Mansur b. Yunus el- Buhûtî, *el-Kınâ' an metni'l-İknâ'* (el-Memleketü'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye, 2000), 14: 73.

şüpheden dolayı şehadete engeldir. Şüphe ise haddin vücubuna manidir. Dolayısıyla zaman aşımı sadece hudûd-ı hâlisada şehadeti iptal eder. Kazif haddinde itirafı ortadan kaldırmaz. Bu sebeple cezanın infazına engel olmaz.[61] Zira kazif haddi insanın şeref ve haysiyetini korumak ve zina iftirasına maruz kalan kimseden zina şâibesini gidermek için vacip kılınmıştır. İnsan böyle bir ithama maruz kaldığında suçlunun itirafından dönmesiyle bu şâibe üzerinden kalkmayacak, zedelenen şerefi tamir edilmeyecektir. Dolayısıyla itiraftan dönmekle bu hakkın sakıt olmaması ve önceki itirafı ile mağdurun hakkının alınması gerekecektir.

1.3. Hırsızlık Suçu Davasında Sanığın İtirafından Dönmesi

Haddi gerektiren hırsızlık; aklı başında ve bülûğ çağındaki bir kimsenin, başkasına ait, hemen bozulmayan, muayyen miktarda bir malı gizlice, muhafaza altındaki yerden almasıdır.[62] Hırsızlık suçu sabit olduğu zaman Kur'an'a göre el kesme cezası uygulanır.[63]

İslam Hukuçularına göre insan kendi aleyhine ikrarda bulunduğunda kendi kendine zarar vermekle itham edilemez. Dolayısıyla suç şehadet (beyyine) ile sabit olduğu gibi sanığın itirafıyla da sabit olur ve eli kesilir.[64] Ancak Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî hukukçulara göre sanık hâkim huzurunda hırsızlık yaptığını bir defa itiraf edip sonra itirafından rücû ederse kendisinden had düşürülür ve çaldığı mal aynı ile mevcutsa sahibine geri verir, malı tüketmişse bedelini tazmin eder.[65] Zira sanığın itirafından dönmesi şüphe doğurduğundan had düşürülür. Fakat çaldığı mal konusunda itirafından dönmesi kabul edilmez. Çünkü mal insan hakkıdır. Suçunu itiraf eden sanığın itirafından dönmesi sırf Allah hakkı (kamu hakkı) olan hususlarda kabul edilir, kul hakları (özel haklar) konusunda kabul edilmez.[66]

İmam Mâlik'in görüşü de aslında cumhurun görüşüyle paralellik arz eder. O, sadece itirafından dönen kimsenin ifadesinde "şu şu sebeple itiraf ettim" demesi gibi bir şüphe bulunması kaydını koymuş ve bu durumda el kesme cezasının sakıt fakat malı tazmin etmesinin vacip olacağını söylemiştir. Böyle bir şüpheden

---

61 Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 6: 296-297; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'*, 9: 322-323.

62 Karaman, *Mukayeseli İslam hukuku*, 1: 180; Karaman, *Ana Hatlarıyla İslam hukuku*, 1: 219.

63 el-Mâide 5/39.

64 Şâfiî, *el-Üm*, 8: 354; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'*, 9: 324.

65 Ebû Yusuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebû Leylâ*, s. 156; Şeybânî, *el-Asl*, 7: 267; Şâfiî, *el-Üm*, 8: 136.

66 Şeybânî, *el-Asl*, 7: 285; Şâfiî, *el-Üm*, 8: 136; İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid*, 2: 379.

başka bir sebebe binaen itirafından dönerse bu konuda İmam Mâlik'ten biri haddin infaz edileceği diğeri edilmeyeceği şeklinde iki görüş nakledilmiştir.[67]

İbn Ebû Leylâ cumhura muhalefet ederek sanığın itirafından dönmesinin kesinlikle kabul edilemeyeceğini ve kendisine el kesme cezası uygulanacağını söylemiştir.[68] İbn Ebû Leylâ'nın bu görüşü Hz. Peygamber'in "Elinizden geldiği kadar Müslümanlardan hadleri düşürün; onun bir yolu varsa bırakın gitsin; devlet başkanının afta hata etmesi, cezada hata etmesinden hayırlıdır."[69] hadisi ile yukarıda sunduğumuz sahabe fetvalarıyla da uyuşmamaktadır.

Sanığın itirafından dönmesi suçun sübutunda şüphe oluşturduğu için el kesme cezasının düşürüleceği şeklindeki cumhurun görüşü nassların ruhuna ve İslam hukukunun gayelerine daha uygundur. Zira hırsızlık suçu hukukullah sayılan bir kamu hakkıdır. Şüphe taşımayacak şekilde suçun sabit olmasını ve haddin infazına engel bir durumun olmamasını gerektirir. İtiraftan vazgeçme halinde ise suçun sübutunda şüphe oluşmaktadır. Diğer taraftan vücut bütünlüğünün korunması hukuku'l-ibad sayılan kişiye ait bir haktır. Kamu yararı ile kişi yararı karşı karşıya gelip kamu yararı zan, kişi yararı kesinlik ifade ediyorsa kişi yararı üstün tutulur. Dolayısıyla bu konuda el kesme cezasının sakıt olacağı görüşü insana ait haklar açısından daha isabetlidir.

Sonraki Hanefî hukukçular arasında itiraftan dönmenin haddi düşürüp düşürmeyeceği konusunda ihtilaf olduğu anlaşılıyor. Zira Serahsî'ye göre hırsızlık suçu cezası (hadd-i sirkat) sırf Allah hakkı olduğundan onda hırsızın itirafından dönmesine itibar edilmez. Malı çalınan kişinin, hırsızın elinin kesilmesi konusunda davacı olup olmamasına da itibar edilmez. Suçun takibi şikâyete bağlı değildir. Mağdurun hakkı sadece malı dava etmede geçerlidir. İtiraf eden sanık itirafıyla zaten bunu reddetmemiştir.[70] Kâsânî'ye göre ise sanığın, hırsızlık yaptığına dair itirafından dönmesi haddi düşürür ve el kesme cezasının infazını engeller fakat malı tazmine engel olmaz. Çünkü itiraftan dönme hadler konusunda kabul görür. Malın tazmini konusunda ise ikrardan dönmeye itibar edilmez. Çünkü ikrardan dönme itirafta şüphe doğurur bu sebeple had sakıt olur fakat malın tazmin yü-

---

67 İbn Abdilber, *el-Kâfî fî fıkhi ehli'l-Medîne*, 2: 1084; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9: 78; İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesıd*, 2: 379; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 26: 357.

68 Ebû Yusuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebû Leylâ*, 156.

69 Ebû Davud, "Salât", 114; Tirmizî, "Hudûd", 2; İbn Mâce, "Hudûd", 5.

70 Serahsî, *el-Mebsût*, 18: 178.

kümlülüğü sakıt olmaz.[71] Cumhurun da kabul ettiği bu görüş hem insanın vücut bütünlüğü hem de mülkiyet hakkının korunması ilkesine daha uygun gözükmektedir. Zira insanların her iki hakkı da korunmuş olmaktadır.

İtirafın hırsızlık suçunu ispat etmesi için malı çalınan kimsenin davacı olmasının şart olup olmadığı konusunda ise görüş ayrılığı bulunmaktadır. Ebû Hanîfe ve Şeybânî itirafın hırsızlık suçunu ispat etmesi için malı çalınan kimsenin davacı olmasını şart saymışlardır. Hatta bunlara göre hırsız hazırda olmayan bir kimsenin malını çaldığını itiraf etse bile malı çalınan kimse gelip davacı olmadığı müddetçe eli kesilmez.[72] Ebû Yûsuf'a göre itiraf halinde malı çalınan kimsenin dava etmesi şart olmayıp suç re'sen kovuşturulur. Malı çalınan kimsenin hazırda olmaması durumunda da hırsızın eli kesilir. Ebû Yûsuf'un gerekçesi şudur: Hırsızın hırsızlığı ikrarı kendi aleyhinde bir itiraftır. İnsanın kendi aleyhine itirafında töhmet olmadığı için doğru söylediği kabul edilir. Bu sebeple gâib olan bir kadınla zina ettiğini itiraf eden kişinin ikrarı kabul edilir ve kendisine had infaz edilir. Hırsızlık da böyledir.[73] İbn Ebû Leylâ'ya göre de kişi hırsızlık yaptığını iki kez itiraf ettiğinde malı çalınan kimse hazırda bulunmasa da eli kesilir.[74]

İmam Mâlik'e göre de hırsızlık davasında malı çalınan kimsenin hazırda bulunmamasına itibar edilmez, şahitler hırsızın aleyhinde şahitlik ettiklerinde hırsızın eli kesilir. Aynı şekilde malı çalınan kimse "benden bir şey çalınmadı" diyerek davacı olmasa da şahitler malın çalındığına şehadet ederlerse hırsızın eli kesilir.[75] İmam Şâfiî'nin, malı çalınan kimsenin gaip olması halinde geldiğinde hırsızdan haddi iskat edecek bir çıkış yolu ortaya koyabileceği ihtimaliyle kendisi hazır oluncaya kadar hırsızın hapsedileceği ve davacı olmadığı zaman hırsıza had uygulanmayacağı görüşünü benimsediği anlaşılıyor.[76]

Hanbelî hukukçulara göre mal sahibi gelip dava etse fakat suçunu itiraf eden hırsıza "sen benim malımı çalmadın fakat gasbettin yahut benden hibe aldın yahut bana ihanet ettin ya da emanetimi inkâr ettin" diyerek itiraf eden hırsızı

---

71 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'*, 9: 351.

72 Ebû Yusuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebû Leylâ*, 152-153; Şeybânî, *el-Asl*, 7: 267; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'*, 9: 328.

73 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'*, 9: 328.

74 Ebû Yusuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebû Leylâ*, 152-153; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'*, 9: 328.

75 Sahnûn, *el-Müdevvene*, 6: 278.

76 Şâfiî, *el-Üm*, 8: 355-356.

yalanlasa el kesme cezası infaz edilmez. [77] Aynı şekilde malı çalınan kimse "Bu mal benim değildir yahut sen benden bir şey çalmadın veya onu almasına ben izin verdim" diyerek suçluyu yalanlarsa el kesme cezası infaz edilmez. Çünkü bu durum itiraf edenin itirafından vaz gemesine benzer.[78] Ancak onlara göre malı çalınan kimse suçluyu dava edip el kesme cezası sabit olduktan sonra davadan vaz geçse bile el kesme cezası sakıt olmaz. Çünkü ridası çalınan Safvân adlı bir sahâbînin hırsızı dava etmekten vaz geçmesine rağmen Hz. Peygamber hırsızın elinin kesilmesi cezasını iskat etmemiştir.[79] Hanbelîlerin bu delili mezkûr hadislerle neshedilmiş olabileceği gibi sanığın bu fiili mükerreren işleyip inkâr etmesi sebebiyle de eli kesilmiş olabilir. Çünkü Hz. Peygamber'in, ödünç aldığı eşyayı inkâr eden bir kadının bu fiili tekrar tekrar işlediği için siyaseten elini kestiği malumdur.[80]

1.4. Hırâbe/Nitelikli Yağma Suçu Davasında Sanığın itirafından Dönmesi

Silahlı gasp, soygun ve isyan olarak da ifade edilebilecek nitelikli yağma suçu dârulislam'da müslümanların veya zimmîlerin mallarını zorla ellerinden almak, hayatlarına kastetmek, halkı korkuya düşürmek için birtakım kimselerin veya kuvvet ve güç sahibi bir şahsın yolları tutmasıdır.[81] Yol kesme, Kur'an-ı Kerim tarafından Allah'a ve Peygamber'ine karşı savaşma ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarma olarak vasıflandırılmış, bu suçları işleyenlerin cezası da öldürülmeleri, asılmaları, çapraz olarak el ve ayaklarının kesilmesi ve sürgün olarak belirlenmiştir.[82] Bu suçlar mağdur şahısların şikâyeti, âdil şahitlerin şehâdeti ve sanığın suçunu itirafıyla sabit olur. Ancak itirafa dayalı hirâbe davasında sanığın suçunu itiraftan vaz geçmemiş olması gerekir. Çünkü sanığın itirafından vazgeçmesiyle öldürme, yaralama ve mal gaspetme fiilleri gerçekleşmemişse çoğunluk hukukçulara göre yol kesme haddi sakıt olur.

Ebû Hanife yol kesen kişinin yetkili mercilerin huzurunda yol kestiğini itiraf ettikten sonra ceza infaz edilmeden itirafından dönmesi halinde haddin infazının düşeceğini kabul etmiştir. Fakat bu kişi hem yol kesmiş hem de mal almışsa

---

77 İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 5: 366.

78 İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 5: 367-368.

79 İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 5: 367.

80 Ebû Davud, "Hudûd", 10; Nesâî, "Sârik", 5, 6; Dârimî, "Hudûd", 4, 16; Ahmed, *Müsned*, 3: 151; 6: 162.

81 Bilmen, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 3: 17.

82 el-Mâide 5/33-34.

yol kesme haddi düşer ancak yolculardan aldığı malı tazmin yükümlülüğü sakıt olmaz. Yol kesen kişi adam öldürdüğünü itiraf eder ve daha sonra itirafından vazgeçerse maktulün yakınları kısas edilmesini talep etme hakkına sahiptir.[83] Kasten adam öldürme ve yaralama suçları için konulan kısas cezası, bir yönüyle kamu hukukunu ilgilendirmekle birlikte esasen kul hakkının ağır bastığı bir cezadır. Zira bu ceza öncelikli olarak bu suçun mağduru olan insanların haklarını, ikinci derecede ise kamu düzenini korumak için meşru kılınmıştır. Bu sebeple sanık bu suçu işlediğini itiraf ettiğinde hâkim, itirafı sebebiyle aleyhinde kısas cezasına hükmeder ve itirafından dönmesiyle maktulün yakınları affetmedikçe bu ceza sakıt olmaz.[84] Diğer taraftan maktülün yakınları istemediği zaman kısas cezası infaz edilemeyeceği gibi maktülün yakınlarına rağmen yetkili merciler de kısas cezalarını affedemez. Ebû Hanîfe, yol kesme haddini kamu hakkı kabul ettiğinden suçlunun bu konudaki itirafından dönmesiyle cezanın düşürüleceği, yolculardan alınan malın tazmini ile adam öldürme suçunu şahıs hakkı (özel hukuk ilişkisinden doğan haklar) kabul ettiği için bu iki hususta yol kesenin itirafından dönmesinin muteber olmayacağı görüşünü benimsemiştir.

Ebû Hanîfe hırsızlık ve zina suçunda olduğu gibi hirâbe suçunda hukuku'l-ibad ile ilgili zararın tazmini meselesinde zaman aşımına itibar etmiş ve bu suçları işlemelerinin üzerinden uzun bir zaman geçtikten sonra yakalanırlarsa suçu sabit olan hırsız ve yol kesen kişilerin insanlardan çaldığı malı tazmin edeceklerini kabul etmiştir. Bu kişilerden bu suçlar için gerekli olan haddin ise düşeceği kanaatine varmıştır.[85] Bu konuda Ebû Hanîfe Hz. Ömer'in "Bir topluluk bir adam aleyhinde herhangi bir had cezasına şahitlik eder de onun huzurunda buna şahitliklerini tekrar etmezlerse ancak bir kine binaen şahitlik etmiş olurlar" sözüyle amel etmiştir.[86] Bu haber sebebiyle o, "bu suçların üzerinden belli bir zaman geçer ve kişi yaptığına tevbe ederse haddin düşürülmesini güzel görürürüm" demiştir.[87]

---

[83] Şeybânî, *el-Asl*, 7: 293.

[84] Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 3: 737; Serahsî, *el-Mebsût*, 26: 41; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'*, 9: 238; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik Şerhu Kenzi'd-dekâik*, 5: 12.

[85] Şeybânî, *el-Asl*, 7: 295.

[86] Şeybânî, *el-Asl*, 7: 295.

[87] Şeybânî, *el-Asl*, 7: 295.

İmam Mâlik'in de bu görüşte olduğu anlaşılıyor. Zira o, kişi itirafını inkâr ettiği halde şahitler itirafına şahitlik ettiklerinde ona yol kesme haddinin infaz edilmeyeceğini söylemiştir.[88] Bundan, itirafından dönen kimseye yolculardan herhangi birini öldürmemiş yahut yaralamamış ve mallarını almamışsa yol kesme haddini vacip görmediği sonucu çıkıyor. Ancak ona göre hırâbe haddi Allah hakkı olduğundan yol kesenler insanları öldürmüş yahut yaralamış ve mallarını almış olarak kamu otoritesine intikal ederse ölen ve yaralanan insanların velilerinin de mal sahiplerinin de kamu otoritesinin de onları affetme yetkisi yoktur.[89] Yol kesenler yakalanmalarından önce tevbe ederler de öldürülen yolcuların velileri gelip onun hakkını dava ederlerse, suçluları cezalandırma hakkı maktülün velilerine bırakılır, onlar dilediklerinin öldürülmesini talep eder, dilediklerini affeder ve diledi̇klerinden diyet alırlar.[90] Zaman aşımı konusunda İbnü'l-Kâsım, İmam Mâlik'ten bir şey duymadığını fakat kendisinin ele geçirilmeden önce işlemekte oldukları suçları terk etmişlerse haklarında yol kesenlere vacip olan haddin infaz edilmemesini uygun gördüğünü söylemiştir.[91]

İmam Şafiî'ye göre de bir kimse yol keserek bir kimseyi öldürdüğünü, yaraladığını ve yolcuların malını aldığını itiraf etse bu suçlardan herbirini bir defa ikrar etmesi kâfi olup yaptığı itirafına göre suçların her biri için had vacip olur. Her bir suçun haddi birlikte uygulanır. Kısası gerektirenlerden dolayı kısas uygulanır ve kendisine vacip olanı borçlanır. Aleyhinde âdil şahidin şehadeti olsa da böyledir. Anlatılan şeyleri hâkim huzurunda itiraf ettikten sonra kendisine had infaz edilmeden önce itirafından dönerse yol kesmesi sebebiyle el kesme, öldürme ve asma haddi infaz edilmez fakat aldığını itiraf ettiği insanların mallarının kıymetini tazmin etmesi vacip olur. Fakat itirafında adam öldürdüğünü söylemişse öldürdüğü kimsenin velisi isterse onun öldürülmesini talep eder, isterse ondan diyet alır ve isterse affeder.[92]

Sonraki Şâfiî hukukçular bu konuda iki farklı görüş benimsemişlerdir. Birinci görüşe göre yol kesme ve hırsızlık suçunda suçlunun itirafından dönmesi kabul edilmez. Çünkü bu suçlara verilecek ceza insan hakkını korumak için vacip-

[88] Sahnûn, *el-Müdevvene,* 6: 316.

[89] Sahnûn, el-Müdevvene, 6: 312.

[90] Sahnun, *el-Müdevvene*, 6: 311-312.

[91] Sahnûn, *el-Müdevvene*, 6: 313.

[92] Şâfiî, *el-Üm*, 7: 388-389.

tir. Dolayıyla kazif haddinde olduğu gibi bu konularda da itirafından dönmesiyle yol kesme ve hırsızlık haddi sakıt olmaz.[93] İkinci ve sahih kabul edilen görüşe göre hırsızlık ve yol kesme Allah hakkı (kamu hakkı) olduğu için bu konularda suçlunun itirafından dönmesine itibar edilir. Bu görüş sahipleri Hz. Peygamber'in hırsızlık yaptığını itiraf eden bir şahsa üç kez "senin hırsızlık yaptığını sanmıyorum"[94] diyerek onu itirafından dönmeye teşvik etmesini delil gösterirler. Bunlara göre hırsızın ve yol kesenin itirafından dönmesi makbul olmasaydı Hz. Peygamber'in ona telkinde bulunmaması gerekirdi.[95] Ancak ikinci görüşü savunan Şâfiî hukukçuların bu hadisle istidlal ederken sadece yol kesme haddinin düşürüleceğini kastettikleri anlaşılmaktadır. Zira yol kesme Allah haklarından olduğundan bu suçu işleyen kimse itirafından döndükten sonra yol kesme haddi düşse de kısas insan haklarından olduğundan kısas gerektiren suçlarda itirafından dönmesi bu hakkı düşürmez. Dolayısıyla yolcuyu öldürdüğünü veya yaraladığını itiraf edip sonra itirafından dönerse İmam Şâfi'î'nin de belirttiği gibi kul hakkı olan kısas cezasından velileri affetmedikçe muaf tutulmaz.

1.5. Sarhoşluk Verici Madde Alma Davasında Sanığın İtirafından Dönmesi

İslam hukukçuları sarhoşluk haddini; hadd-i hamr ve hadd-i sükr olmak üzere iki ayrı başlık altında ele almışlardır. Hadd-i hamr, az veya çok miktarda kendi iradesiyle şarap denilen sarhoş edici sıvının içilmesinden dolayı uygulanması gereken bir cezadır. Bu ceza sahabenin icmâ'ı ile hürler hakkında seksen, köleler hakkında kırk celde şeklinde sabit olmuştur.[96] Hadd-i sükr ise, şaraptan başka sarhoş edici içeceklerden birinin isteyerek içilmesinden hâsıl olan sarhoşluktan dolayı gereken bir cezadır. Cezası hadd-i hamr gibidir.[97] Suçun sanığın itirafıyla sabit olması ve itirafından dönmesiyle cezanın infaz edilmemesi yönünden aralarında fark olmadığı için biz burada her ikisini aynı başlık altında ele alacağız.

Şarhoşluk haddi bir kimsenin şarap içip ağzında şarap kokusu mevcutken yakalanması yahut insanların sarhoş olarak hâkime getirip şarap içtiğine dair

---

93 Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 3: 737.

94 Ebû Davud, "Hudûd", 8-9; Nesâî, "Sârık", 3; İbn Mâce, "Hudûd", 29; Dârimî, "Hudûd", 6, Ahmed, *Müsned*, 5: 93.

95 Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 3: 737.

96 Bilmen, *Hukûkı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 3: 15.

97 Bilmen, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 3: 14.

aleyhinde şahitlik etmesiyle infaz edilir. Ağzında şarabın kokusu bulunduğu halde şarap içtiğini itiraf ettiğinde de yine had infaz edilir.[98] Ancak İslam hukukçularının cumhuru şarap ve diğer sarhoş edici içecekleri içen kimseye gereken hadleri sırf Allah hakkı kabul ettiklerinden[99] bir kimse hâkim karşısında şarap veya sarhoş edici içecekleri içtiğini itiraf edip sonra bu itirafından dönerse kendisine hadd-i hamr ve hadd-i sükr cezası infaz edilmez.[100] Zira itirafından dönmesi konusunda kendisini yalanlayacak kimse olmadığından bu inkârı kabul edilir.[101] Ebû Hanîfe bir kimse zina ettiğini veya şarap içtiğini hâkimin huzurunda itiraf edip sonra bu itirafından vazgeçip suçunu inkâr ettiğinde onun bu inkârı kabul edileceği için bu kimsenin zina ettiğini ve şarap içtiğini itiraf ettiğine dair şahitler tanıklık ettiklerinde de ona had gerekmeyeceğini söylemiştir.[102] İkrarında yalan söyleme ihtimali fazla olduğu için sarhoşun kendisi aleyhinde itirafta bulunması ve şahitlerin buna şehadet etmesiyle had infaz edilmez. Keza Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf'a göre ağzından içki kokusu ve sarhoşluk emaresi gittikten sonra şahitler bir kimsenin şarap içtiğine dair tanıklık etseler bu kimseye hadd-i şürp cezası infaz edilmez. Çünkü zaman aşımı şehadetin kabulüne engeldir.[103] İtirafta zaman aşımı müddeti ise sarhoşluğun ve ağzından içki kokusunun gitmesiyle tahakkuk eder. Dolayısıyla ağzından içki kokusu gittikten sonra itirafta bulunsa yahut sarhoşluk ve ağzının kokusu gittikten sonra şahitler aleyhinde tanıklık etseler had infaz edilmez.[104]

Şeybânî'ye göre ise zaman aşımı cezanın infazına engel olmadığı için ağzından içki kokusu ve sarhoşluk emaresi gitmiş olsa da itirafa şehadet sebebiyle böyle bir kimseye hadd-i şürp cezası infaz edilir.[105] Ebû Hanîfe bu konuda İbn Mes'ûd'un sözüyle amel etmiştir. Çünkü İbn Mes'ûd kendisine sarhoşluk verici

---

98 Mergınânî, *el-Hidâye,* 2: 110.

99 Şâfiî, *el-Üm*, 7: 136; Serahsî, *el-Mebsût*, 24: 39; Mergınânî*, el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, 2: 111; İbn Kudâme, *el-Kâfî,* 5: 436.

100 Serahsî, *el-Mebsût*, 24: 39; Mergınânî*, el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, 2: 111; Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik Şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrut, 1997), 5: 11.

101 İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 5: 312.

102 Şeybânî, *el-Asl,* 9: 183.

103 Mergınânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, 2: 110; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 5: 302.

104 Mevsılî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, 4: 97.

105 Mergınânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, 2: 110; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 5: 302.

içecekleri içtiğini itiraf eden bir adam getirildiğinde “ağzında şarap kokusu bulursanız had vurun!” diyerek kokuyu şart saymıştır.[106]

İmam Şâfiî ile Ahmed b. Hanbel’e göre de sarhoş edici içecekleri içen kimse suçunu itiraf ettikten sonra kendisine had cezası infaz edilmeden önce itirafından dönerse bu dünyada Allah hakkı olan had üzerinden sakıt olur ve kişi serbest bırakılır.[107]

Sarhoşluk suçu Allah hakları kapsamına girdiğinden sanığın itirafından dönmesiyle haddin sakıt olacağı görüşü nasların ruhuna ve kamu düzeninin korunması prensibine daha uygun gözükmektedir. Zira Hz. Peygamber kamu hakları kapsamına giren suçlar konusunda sahabeyi her fırsatta ikaz ederek onları kendisine getirmeden ve toplumda yayılmadan önce aralarında halletmeye ve suçu ellerinden geldiği kadar gizlemeye teşvik etmiştir. Çünkü suçun yayılması ve ceza infaz dilerek tescil edilmesi toplumda çalkantıya yol açar. Bu da kamu düzenini bozar. Bu sebeple Hz. Peygamber, “Had cezalarını gerektiren bir suç işlediğinizde onları aranızda halledin. Zira had gerektiren bir suç bana ulaşırsa onu infaz etmem farz olur”[108] buyurmuştur. Bu hadisin birinci cümlesi, Hz. Peygamber’in Allah hakları kapsamına giren suçları işleyenleri mümkün olduğu kadar affetme ve gizleme yolunu seçtiğini gösteriyor. İkinci kısmı ise mağdur olan şahısların şikâyeti ve şahitlerin şehadetiyle yahut sanığın suçunu itirafı ile suç kesin olarak sabit olunca hem mağdur olan şahısların hem de toplumun ma’şerî vicdanını tatmin etmek ve başkalarını caydırmak için cezanın uygulanacağını ifade ediyor. Çünkü cezalandırmada amaç intikam almak, suçluyu tahkir veya onun insanlık onurunu ayaklar altına almak değil, suçluyu ıslah ederek toplumu onun kötülüklerinden korumaktır.[109] Böylece toplum düzenini bozacak ve insanların huzurunu yok edecek fenalıklar henüz meydana gelmeden caydırıcı tedbirlerle önlenmiş olacaktır.

---

106 Mergınânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti’l-mübtedî*, 2: 110; Mevsılî, *el-İhtiyâr li ta’lîli’l-Muhtâr,* 4: 98; İbnü’l-Hümam, *Fethu’l-kadîr,* 5: 303.

107 Şâfiî, *el-Üm*, 8: 136, 356; Mervezî, *Mesâilü’l-İmam Ahmed b. Hanbel ve İbn Rahuyeh*, 2: 266; 7: 3537.

108 Ebû Davud, “Hudûd”, 6; Nesâî, “Sarık”, 5.

109 Abdullah Çolak, *İslam Hukuku (Ceza ve Borçlar)* (Ankara: Öncü Yayınevi, 2017), 77-78.

2. CEZA DAVALARINDA HÂKİMİN SANIĞA İTİRAFINDAN DÖNMESİNİ TELKİN ETMESİ

2.1. Zina Suçu Davasında Hâkimin Sanığa İtirafından Dönmesini Telkin Etmesi

Telkin; zina suçunu itiraf eden bir şahsa itirafından dönmesi için hâkim tarafından "belki aranızda bir nikâh vardı" veya "bu hâdise bir şüpheye binaen vuku bulmuş olmasın" veya "bir rüya görmüş olmayasın" şeklinde yapılan bir ikazdır.[110]

Bütün Fıkıh Mezhepleri zina haddini kamu haklarından saydıkları ve bu suçu itiraf edenin itirafından rücû etmesini haddin düşürülme sebebi kabul ettikleri için hâkimin suçluya itirafından vazgeçmesini telkin etmesini de meşru kabul etmişlerdir. Onlar bu konuda Hz. Peygamber'in Maiz ve başkalarına, belki itiraflarından dönerler diye tekrar tekrar telkinde bulunduğunu ifade eden hadislerle istidlal etmişlerdir.[111] Rivayete göre zina eden Mâiz, Hz. Peygamber'in huzurunda bu suçunu itiraf edince Hz. Peygamber ona "Belki onu öpmüşsündür, belki ona dokunmuşsundur, belki ona bakmışsındır."[112] diyerek itirafından dönmesini telkin etmiştir.[113]

İmam Şâfiî ayrıca hâkimin, zina ettiğini itiraf eden sanığa itirafından dönmesini telkin etmesi konusunda Hz. Ömer'e dayandırdığı şu rivayeti de delil getirmiştir: Hz. Ömer Şam'da iken bir adam gelerek bir adamı karısıyla birlikte yakaladığını haber vermişti. Bunun üzerine Hz. Ömer yanında bulunan Ebû Vâkıd el-Leysî (ö. 68/687-88) adlı sahabîyi adamın karısına bu meseleyi sorması için gönderdi. Ebû Vâkıd kadının yanına geldi. Kadının etrafında birtakım kadınlar da bulunuyordu. Ebû Vâkıd kadına kocasının, Hz. Ömer'e söylediği sözleri zikrederek kendisinin kocasının söyledikleri sebebiyle cezalandırılmayacağını haber verdi. Ve kadına iddiayı reddetmesi için telkinde bulunmaya başladı. Fakat kadın red-

---

110 Krş. Bilmen, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kâmusu*, 3: 24.

111 Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 6: 186-187; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve Nihâyetü'l-muktesıd*, 2: 367; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'i fî tertîbi'ş-şerâi'*, 9: 262; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 26: 344; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilaziz ibn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr* (Beyrut, 1992), 4: 10.

112 Buhârî, "Hudûd", 28; Ebû Davud, "Hudûd", 23; Ahmed, *Müsned*, 1: 238, 255, 270.

113 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve Nihâyetü'l-muktesıd*, 2: 367; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'i fî tertîbi'ş-şerâi'*, 9: 262; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 26: 344.

detmekten kaçındı ve itiraf etmekte ısrar etti. Bu sebeple Hz. Ömer kadının recmedilmesini emretti.[114]

Cumhurun gerekçesi şudur: Hâkimin telkini sonucunda cezanın düşürülmesi muhtemel olmasaydı Hz. Peygamber'in ve sahâbenin sanığa itirafından dönmesi için telkinde bulunmasının bir anlamı olmazdı. Dolayısıyla devlet başkanı veya hâkimin, huzurunda zina suçunu işlediğini itiraf eden kimseye Hz. Peygamber'in yaptığı gibi itirafından dönmesini telkin etmesi dört sünnî mezhebin imamına göre müstehaptır.[115] Aynı şekilde hâkimin, huzurunda zina itirafında bulunan kimseyi itiraftan men etmesi, bundan hoşlanmadığını göstermesi ve meclisinden üç kez kovması gerekir. Zina ettiğini dördüncü kez itiraf ederse hâkimin ona zinanın mahiyetini sorması gerekir. Kişi zinanın mahiyetini anlatırsa hâkimin kendisine "belki onu nikâhlamışsındır ve belki de onunla bir şüpheden dolayı birleşmişsindir" demesi müstehaptır.[116] Zira Hz. Peygamber, zina ettiğini itiraf eden Mâiz'e böyle yapmıştır. Hz. Ömer de "Zina ettiğini itiraf edenleri huzurunuzdan kovunuz."[117] demiştir.[118]

Hz. Peygamber ve onun sünnetini takip eden İslam hukukçularının ortaya koydukları bu sıkı prensipler İslamda insanı cezalandırmanın amaç olmadığı aksine insanın hayat hakkını korumak için haddin mümkün olduğunca iskat edilmesinin istendiğini göstermektedir. Zinaya şahitlik eden şahısların sayısı ve her birinin bu fiili ne şekilde gördükleriyle ilgili şartlara bakıldığında da İslam hukukunun bu cezanın infazından mümkün olduğu kadar kaçınılması hususunda son derece titizlik gösterdiği anlaşılacaktır. Nitekim Hz. Peygamber had cezaları-

---

114 Şâfiî, *el-Üm*, 7: 391.

115 Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 3: 738; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'*, 9: 262-263; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve Nihâyetü'l-muktesıd*, 2: 367; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'i fî tertîbi'ş-şerâi'*, 9: 262; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 26: 344; Mevsılî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, 4: 83; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik Şerhu Kenzi'd-dekâik*, 5: 12; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr ale'l-Hidâye,* 5: 223.

116 Şeybânî, *el-Asl*, 7: 179-180; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'*, 9: 239; Mevsılî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, 4: 83; İbnü'l-Hümam, *Fethu'l-kadîr ale'l-Hidâye,* 5: 223; Fahruddin Osman b. Ali b. Mihcen ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Kâhire, 1313), 3: 166; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik Şerhu Kenzi'd-dekâik*, 5: 12.

117 Abdullah b. Muhammed b. İbrahim İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Rıyad, 1409), 5: 512.

118 Şeybânî, *el-Asl*, 7: 179-180; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'*, 9: 239; Mevsılî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, 4: 83; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Kâhire, 1313), 3: 166.

nın tatbikinden mümkün olduğu kadar kaçınmış ve suçların ortaya çıkarılmasını arzu etmemiş aksine suçların örtülmesini tavsiye etmiştir.[119]

Hz. Peygamber had kapsamına giren bu nevi suçların gizlenmesini ve bu suçları işlediğini itiraf edenlerin itirafından vaz geçmelerini telkin ederken bir yandan insanın hayat hakkını korumaya bir yandan da suçun toplumda şüyû bulmasını önleyerek kamu düzenini korumaya özen göstermiştir. Bu amaçlarla Hz. Peygamber Mâiz'e suçunu itiraf etmesini emreden Hezzâl adındaki sahabîyi ikaz ederek "Ey Hezzâl onu elbisenle örtseydin bu senin için daha hayırlı olurdu" buyurmuştur.[120] Mâiz'in recmedilmesinden sonra da minbere çıkarak "Ey insanlar! Allah'ın size yasakladığı şu pislikten sakınınız. Her kimin başına böyle bir şey gelirse onu gizlesin"[121] buyurmuştur.

Kur'an ve sünnet terbiyesi almış olan sahabe de aynı yolu izlemişlerdir. Nitekim Eslem kabilesinden bir adam Hz. Ömer'e gelip Mâiz hakkında o alçak zina etti deyince Hz. Ömer ona; "bunu benden başka bir kimseye söyledin mi?" diye sormuş. Adam "hayır söylemedim" deyince Hz. Ömer "Allah'a tövbe et ve onu Allah'ın perdesiyle gizle! Çünkü Allah kullarının tevbelerini kabul eder. İnsanlar aldanırlar fakat ayıplanmazlar." demiştir. Fakat adam kendine hâkim olamamış ve Hz. Ebû Bekir'e (ö. 13/634) gelip Hz. Ömer'e söylediğinin aynısını ona da söylemiştir. Hz. Ebû Bekir de ona Hz. Ömer'in söylediklerinin aynısını söylemiştir. Fakat adam nefsine yenik düşmüş ve durumu Hz. Peygamber'e iletmiştir. Hz. Peygamber'in, Mâiz'i itirafından vaz geçirmek için ayrı ayrı zamanda dört kez telkinde bulunmasına ve başka tedbirlere başvurmasına rağmen Mâiz itirafından vaz geçmeyince recmedilmiştir."[122]

İslam hukukçularının çoğunluğu bu rivayetleri delil alarak had gerektiren suçlarda sanığın itirafından dönmesinin câiz olduğu gibi hâkimin ona itirafından dönmesi için telkin ve tavsiyede bulunmasının da müstehap olduğu görüşünü benimsemişlerdir.[123] Ancak açıkça telkinden söz etmese de İbn Hazm'ın ifadele-

[119] İbrahim Çalışkan, "İslam hukukunda Ceza Kavramı ve Hadd Cezaları" *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31: 388.

[120] Muvatta, "Hudûd", 3; Ebû Davud, "Hudûd", 7; Ahmed, *Müsned*, 5: 217.

[121] Abdürrezzâk Ebû Bekir b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef, thk. Habîbürrahman el-A'zamî* (Beyrut, 1987), 7: 323.

[122] Muvatta, "Hudûd", 2; Abdürrezzâk, *el-Musannef,* 7: 323.

[123] Ferhat Koca, "İtiraf", 462.

rinden bu konuda cumhurla aynı görüşte olmadığı anlaşılıyor. Zira İbn Hazm, Mâiz'in kaçtığı haber verildiğinde Hz. Peygamber'in, "keşke onu bıraksaydınız ve bana getirseydiniz" sözünü sadece onun suçu işlediğinden emin olmak için söylediğini, asla haddi düşürmek için söylemediğini iddia etmiştir.[124] İbn Hazm'a göre Hz. Peygamber'in Mâiz'e "Belki onu öpmüşsündür, belki dokunmuşsundur yahut bakmışsındır" demesi de sadece aklından ve zinanın mahiyetini bilmediğinden kuşkulandığı içindir.[125] İbn Hazm'ın Mâiz hadisinde Hz. Peygamber'in kesin olarak onun itirafından dönüşünü kabul ettiğine dair bir delil bulunmadığını ifade etmesi de telkini kabul etmediğini göstermektedir.[126]

Bu konuda cumhurun görüşünün daha isabetli olduğunu söyleyebiliriz. Zira hâkimin sanığa itirafından dönmesini telkin etmesi ve bunun sonucunda sanığın itirafından vaz geçmesiyle had infaz edilmeyeceğinden son derece utanç verici bir hadise toplumda duyulmamış, bu yüzden suçun mağduru olan birçok insan utanç altında yaşamak zorunda bırakılmamış olacaktır.

2.2. Hırsızlık Suçu Davasında Hâkimin Sanığa İtirafından Dönmesini Telkin Etmesi

Dört sünnî fıkıh mezhebi el kesme cezasının (hadd) tatbiki bakımından Allah hakkı (kamu hakkı) kabul ettikleri hırsızlık suçu davalarında suçlunun itirafından dönmesini geçerli saydıkları gibi itirafından dönmesi için hâkimin suçluya telkinde bulunmasını da müstehap görmüşlerdir.[127] Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, Ebû Hanîfe'ye "Kamu otoritesine bir adam getirilip 'bu kişi hırsızdır' denilse hâkimin ona telkinde bulunmasını uygun görür müsün?" diye sorduğunda Ebû Hanîfe "bunu uygun ve güzel görürüm" demiştir. Ebû Hanîfe fetvasını temellendirmek üzere de şöyle demiştir: "Bize ulaştığına göre, Hz. Peygamber'e hırsızlık yapan bir adam getirilmiş ve 'Ey Allah'ın Resûlü bu adam hırsızlık yaptı.' denilmişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber: 'Onun hırsızlık yapacağını zannetmiyorum! Sen hırsızlık yaptın mı?' diyerek itirafından dönmesi için telkinde bu-

---

124 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7: 103.

125 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 12: 95.

126 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7: 103.

127 Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 6: 186-187; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 3: 738; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve Nihâyetü'l-muktesıd*, 2: 367; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'i fî tertîbi'ş-şerâi'*, 9: 262; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 26: 344.

lunmuştur.[128] Keza İbn Mes'ûd'a hırsızlık yapan bir kadın getirilmiş. İbn Mes'ûd kadına 'hırsızlık yaptın mı? Hayır yapmadım de!' şeklinde telkinde bulunmuştur.[129] Bu sebeple hâkimin hırsızlık yapan kimseye telkinde bulunması müstehaptır."[130]

Ahmed b. Hanbel de Hz. Peygamber'in, suçunu itiraf eden hırsıza "senin hırsızlık yaptığını zannetmiyorum"[131] hadisiyle Hz. Ali'nin hırsızlık yaptığını itiraf eden bir kimseyi huzurundan kovması ve Hz. Ömer'in huzuruna getirilen hırsıza "hırsızlık yaptın mı? Hayır yapmadım de!"[132] şeklinde telkinde bulunmasına ve adamın "hayır yapmadım" demesi üzerine onu bırakmasına binaen hâkimin sanığa ikrarından dönmesi için telkinde bulunmasında bir sakınca olmadığını söylemiştir.[133] Hanbelî hukukçu İbn Kudâme de (ö. 620/1223) devlet başkanı ile hâkimin ve suça şahit olan bazı kimselerin bu suçu gizlemesinin ve onu itiraf eden kimseye itirafından dönmesini veya hiç itiraf etmemesini telkin etmesinin müstehab olduğunu söylemiştir.[134]

Hırsızlık suçunu itiraf eden şahıslara Hz. Peygamber ve sahabenin itirafından dönmesini telkin ettiklerini gösteren bundan başka birçok rivayet bulunmaktadır. Mesela bir rivayette Hz. Peygamber'e suçunu itiraf eden bir hırsız getirildi. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Ben senin hırsızlık yaptığını zannetmiyorum" dedi. Adam 'evet hırsızlık yaptım' dedi ve bu sözünü iki veya üç kez tekrarladı. Adam ısrarından vazgeçmediği için Hz. Peygamber cezayı infaz etti.[135]

Ebü'd-Derdâ'ya (ö. 32/652 [?]) Selâme adında hırsızlık yapan bir kadın getirildiğinde ona "Ey Selâme! Hırsızlık yaptın mı? 'Hayır yapmadım de!" şeklinde telkinde bulunmuş, kadın da 'hayır yapmadım' demiş bunun üzerine Ebü'd-Derdâ kadına had infaz etmemiştir.[136]

---

128 Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 7: 389-390; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 5: 520.

129 Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 10: 224.

130 Şeybânî, *el-Asl*, 7: 270.

131 Ebû Davud, "Hudûd", 8-9; Nesâî, "Sârik", 3; İbn Mâce, "Hudûd", 29; Dârimî, "Hudûd", 6, Ahmed, *Müsned*, 5: 93.

132 Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 10: 224.

133 İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 5: 364.

134 İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 30: 111; 36: 343.

135 Ebû Davud, "Hudud", 8-9; Nesâî, "Sârık", 3; İbn Mâce, "Hudûd", 29; Dârimî, "Hudûd", 6, Ahmed, 5: 93.

136 Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 10: 225.

İkrime b. Hâlid'den rivayete göre Ömer İbnü'l-Hattab'a (hırsızlık yapan) bir adam getirilmiş. Hz. Ömer ona "hırsızlık yaptın mı? 'Hayır yapmadım' de!" şeklinde telkinde bulunmuştur. Bunun üzerine adam: "Hayır yapmadım" demiş, Ömer de onu bırakmış ve cezayı infaz etmemiştir.[137]

Yine İkrime b. Hâlid'den rivayete göre Hz. Ömer'e hırsızlık yapan bir adam getirildi ve adam suçunu itiraf etti. Hz. Ömer de "Muhakkak ki ben hırsızlık yapan bir kimsenin eline benzemeyen bir adamın elini görüyorum" dedi. Bunun üzerine adam: "Allah'a yemin ederim ki ben hırsız değilim" dedi. Ömer de onu serbest bıraktı ve elini kesmedi.[138]

Bu hadislerin tamamında hırsızlık suçunun görüldüğü ceza davalarında hâkimin sanığa itirafından dönmesini telkin etmesinin caiz olduğu ve bunun sonucunda el kesme cezasının sakıt olacağı anlaşılmaktadır. Şâfiî hukukçu Şirâzî'nin de (ö. 476/1083) belirttiği üzere İslam hukuku kamuyu ilgilendiren haklarda işlenen suçun örtülmesini ve insan uzvunun bütünlüğünü korumaya özen gösterilmesini teşvik etmiştir.[139] Zira elin kesilmesinde cana zarar verildiği gibi toplum içinde kesilmiş bir elle dolaşan kimse herkes tarafından ayıplanacağı için ebediyyen bir utanç altında yaşamanın acısını çekecek ve bundan maddi-manevî büyük zararlar görecektir. Bu sebeplere binaen İslam hukuku bu suçun gizlenmesi için hâkimin sanığa itirafından vazgeçmesini telkinde bulunmasını meşru kabul etmiş ve neticede el kesme haddinin düşürülmesini teşvik etmiştir.

Bununla beraber naslardan, telkinin ve sonucunda sanığın itirafından dönmesinin cezayı tamamen iskat etmesi için kişinin suçu itiyat haline getirmiş olmaması gerektiği anlaşılmaktadır. Kişi had gerektiren suçu nadiren değil de alışkanlık haline getirmişse gerek telkin sonucunda gerekse kendiliğinden itirafından dönmesiyle ceza tamamen sakıt olmaz. Aksine şer'î had sakıt olsa bile sanığın kamu otoritesi tarafından siyaseten hapis veya daha ağır bir ceza ile cezalandırılması gündeme gelebilir.[140] Zira Hz. Peygamber, ödünç aldığı eşyayı sürekli inkâr eden Mahzum kabilesine mensup bir kadının elinin kesilmesini emretmiş

137 Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 10: 224.

138 İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 5: 520; 10: 193.

139 Bk. Şirâzî, *el-Mühezeb*, 3: 737.

140 Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülaziz b. Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut, 1992), 4: 93.

ve kadının cezası infaz edilmiştir.[141] Hanefî hukukçular Hz. Peygamber'in bu cezayı şerî bir had olarak değil siyaseten uyguladığı görüşündedirler.[142] Bu sebeple onlar üçüncü ve dördüncü kez hırsızlık fiilini tekrar edenleri kamu otoritesinin siyaseten hapsetmek, elini kesmek ve yeryüzünde bozgunculuk çıkardıkları için öldürmek suretiyle cezalandırabileceğine dair fetva vermişlerdir.[143] Sadece hırsızlık haddinde değil, aynı şekilde bütün had davalarında itiraftan dönmekle şer'î had sakıt olduktan sonra kamu otoritesi bir maslahat görürse siyaseten sanığa hapis veya daha ağır bir ceza ile tazir cezası verebilir. Çünkü hapis, ıtirafından dönen herkes hakkında meşru bir cezadır.[144]

SONUÇ

İslam hukukunda gerek kamu hakları gerekse şahıs haklarına karşı işlenen suçlar şahitlerin beyanıyla sabit olacağı gibi sanığın itirafıyla da sabit olur. Ancak sanığın itirafından vazgeçmesi halinde hadlerin düşürülüp düşürülmeyeceği konusunda İslam hukukçuları görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Osman el-Bettî, İbn Ebû Leylâ ve zâhirîler ister kamu hakları ister özel haklar kapsamına girsin sanığın itirafından dönmesinin hiçbir şekilde had cezalarının infazına engel teşkil etmeyeceği görüşünü benimsemişlerdir.

Fukahanın çoğunluğu ise İslam hukukunun gayelerini ve bu hususta varid olan nasları delil alarak gerek hüküm verilmeden önce gerekse hüküm verildikten sonra sanığın itirafından vazgeçmesiyle kamu hakları kapsamına giren had cezalarının düşürüleceği konusunda görüş birliği etmişlerdir. Aynı şekilde fukahanın çoğunluğu, zina ve hırsızlık haddinde Hz. Peygamber ve sahabenin sünnetine uyarak sanığın itirafından dönmesi için hâkimin telkinde bulunmasını da müstehab kabul etmiştir. Zira İslam hukukunda cezalar fertlerin ıslahı, toplumun himayesi ve kamu düzenin korunması için konulmuştur. İslam'da ceza bir amaç değil, insanların zararlı davranışlarını önlemek suretiyle fert ve toplum menfaat-

---

141 Ebû Davud, "Hudûd", 10; Nesâî, "Sârik", 5, 6; Dârimî, "Hudûd", 4, 16; Ahmed, *Müsned*, 3: 151; 6: 162.

142 Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik Şerhu Kenzü'd-dekâik*, 3: 217.

143 Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Şeyhî Zade, *Mecmau'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*, thk. Halil İmran el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998), 2: 393; Alâuddin Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Hısnî el- Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebsâr ve câmi'i'l-bihâr*, thk Abdülmü'im Halil İbrahim (Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002), s. 325; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut, 1992), 1: 325.

144 Serahsî, *el-Mebsût*, 10: 118.

lerini korumak için araçtır.[145] Bu sebeple Hz. Peygamber mümkün olduğu kadar had cezalarını infaz etmekten kaçınmış ve toplum düzeninin bozulmaması için suçun gizlenmesini tavsiye etmiştir. Ancak sanık itirafından vazgeçmediği takdirde mağdur olan şahısların ve toplumun ma'şeri vicdanını tatmin etmek için suçluları cezalandırmıştır.

İslam hukukçularının, zina ve hırsızlık suçu dışındaki davalarda telkinin caiz olup olmadığı konusunda ifadelerine rastlanılmamaktadır. Ancak Hz. Peygamber'in, kamu haklarına giren hırsızlık ve zina hadleri konusundaki sünnetine kıyasla kamu hakkı sayılan sarhoşluk ve cana kastetme bulunmayan hırâbe (nitelikli yağma) davalarında da suç tekrarlanmadığı sürece hâkimin sanığa itirafından dönmesi için telkinde bulunmasının caiz olacağını söylemek münkündür. Zira bu davalarda sanığın itirafından dönmesinin geçerli olduğunda çoğunluk görüş birliği etmiştir. Sanığın itirafından dönmesi caiz olunca hâkimin bunu telkin etmesi de caiz olur. Kısas ve kazif suçlarıyla çalınan malın tazmininde insan hakkı ağır bastığından bunlarda sanığın itirafından dönmesi caiz olmadığı gibi hâkimin telkinde bulunmasının da caiz olmayacağını belirtmek gerekir.

Diğer taraftan hirâbe suçunda eşkıyalar yolculardan herhangi birini öldürmüş veya mallarını ellerinden almışsa kısas ve malları sahiplerine tazmin yükümlülüğü ortadan kalkmaz. Keza kazif cezası ve hırsızlıkta çalınan malı tazmin yükümlülüğü sanığın itirafından dönmesiyle sakıt olmaz. Bu konuda bütün İslam hukukçuları ittifak etmişlerdir. Bunun yanında itiraftan dönmekle şer'î hadler sakıt olsa da kamu otoritesinin sanığı başka bir ceza ile cezalandırma hakkının ortadan kalkmayacağını da belirtmemiz gerekir.

KAYNAKÇA

Abdürrezzâk, Ebû Bekir b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîbü'r-rahmân el-A'zamî. Beyrut: y.y., 1987.

Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed. *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahihi'l-Buhârî*. Beyrut: y.y., ts.

A'zamî, Muhammed Mustafa. *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*. trc. Recep Çetintaş. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

[145] Abdullah Çolak, *İslam Hukuku (Ceza ve Borçlar)*, 74.

Bardakoğlu, Ali. "Had", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* 14: 547-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Bilmen, Ömer Nasûhi. *Hukûkı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu.* İstanbul: y.y., ts.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Mugîre el-Cûfeî. *el-Câmi'u's-sahîh.* nşr. Muhammed Muhsin Hân, Medînetü'l-münevvere: y.y., ts.

Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. *Keşşâfu'l-Kınâ' an metni'l-İknâ'.* Byy.: el-Memleketü'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye, 2000.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl.* thk. Acîl Câsim en-Neşmî. Kuveyt: el-Mektebetü'l-irşâd, 1994.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Şerhu Muhtasaru't-Tahâvî.* thk. İsmetullah İnâyetullah Muhammed-Said Bektaş vd. Byy.: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.

Çalışkan, İbrahim. "İslam hukukunda Ceza Kavramı ve Hadd Cezaları", *Anakara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 31* (Fakültenin Kuruluşunun 40. yıl özel sayısı) 367-397.

Çolak, Abdullah. *İslam Hukuku (Ceza ve Borçlar*). Ankara: Öncü Yayınevi, 2017.

Dalgın, Nihat. "İbn Lehîa" *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 23: 159. İstanbul: TDV yayınları: 1999.

Sa'dî, Ebû Ceyb. *el-Kâmûsü'l-fikhiyye lügaten ve ıstılahan.* Dımeşk: y.y., 1988.

Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Davud.* nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Byy.: Dâru ihyâi's-sünneti'n-nebeviyye, ts.

Ebû Yûsuf, Ya'kub b. İbrâhim. *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebû Leylâ.* nşr. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî. Mısır: y.y., 1357.

Ebû Yusuf. *Kitabü'l'âsâr. thk. Ebü'l-vefâ el-Afgânî.* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.

Hacâvî, Mûsa b. Ahmed b. Mûsa b. Sâlim. *el-İknâ' fî fikhi'l-İmam Ahmed b. Hanbel.* thk. Abdüllatîf Muhammed Mûsa es-Sübkî. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.

Hârisî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Yakub b. Halil. *Müsnedü'l-İmami'l-A'zam Ebî Hanîfe.* thk. Latîfü'r-Rahman el-Behrâicî el-Kâsımî. Mekketü'l-Mükerreme: y.y., 2010.

Haskefî, Alâuddin Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Hısnî. *ed-Dürrü'l-muhtâr Şerhu Tenvîri'l-ebsâr ve câmi'i'l-bihâr.* thk Abdülmü'im Halil İbrahim. Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed. *el-Kâfî fî fikhi ehli'l-Medîne.* thk. Muhammed Ahyed Velid el-Moritânî. Rıyâd: y.y., 1980.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilaziz. *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr.* Beyrut: y.y., 1992.

İbn Ebû Şeybe, Abdullah b. Muhammed b. İbrahim. *el-Musannef.* thk. Kemal Yusuf el-Hût. Riyâd: y.y., 1409.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed. et-*Telhîsü'l-habîr fî tahrîci Ahâdîsi'r-Râfi'i'l-kebîr.* Byy: Dâru'l-kütbi'l-ilmiyye, 1989.

İbnü'l-Hümam, Kemâlüddin Muhammed b. Abdülvahid es-Sıvâsî. *Fethu'l-kadîr ale'l-Hidâye.* Beyrut: Dâru'l-fikr, 2012.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Müsnedü'l-Faruk Emîri'l-mü'minîn Ebî Hafs Ömer ibni'l-Hattâb ve akvâlihi alâ ebvâbi'l-ilm.* thk. İmam b. Ali b. İmam. Mısır: y.y., 2009.

İbn Kudame, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abddullah b. Muhammed el-Makdisî. *el-Muğnî fî Şerhi Muhtasari'l-hırakî.* Beyrut: Dâru't-türâsi'l-Arabî, 1985.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin. *el-Kâfî.* thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Byy.: Dâruhicre, 1997.

İbn Kudame, Şemsüddin Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî. *eş-Şerhu'l-kebîr (el-Mukni'* ve *el-İnsâf* içinde). thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Abdulfettah Muhammed el-Huluv. Kahire: y.y., 1995.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *Sünen-i İbni Mâce.* nşr. M. Fuat Abdulbâkî. Byy.: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1975.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükrim b. Ali. *Lisânü'l-Arab.* Beyrut: y.y., 1414.

İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed. *el-Bahru'r-râik Şerhu Kenzi'd-dekâik.* Beyrut: y.y., 1997.

İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid.* İstanbul: Kahraman Yayınları, 1985.

Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslâm Hukuku.* İstanbul: Nesil yayınları, 1996.

Karaman, Hayrettin. *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku.* İstanbul: Ensar Neşriyat, 1993.

Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekir Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'.* thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2010.

Koca, Ferhat. "İtiraf" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 23: 461-462. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Mergınânî, Burhaneddin Ali b. Ebî Bekir. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî.* Mısır: y.y., ts.

Mervezî, Ebû Yakub İshak b. Mansur b. Behrâm. *Mesâilü'l-İmam Ahmed b. Hanbel ve İbn Rahûyeh.* Halid b. Mahmud er-Rabat vd. Riyad: y.y., 2004.

Mevsılî, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr.* nşr. Mahmûd Ebû Dakîka, Kâhire: y.y., 1937.

Molla Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûreddin Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Mirkâtü'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâti'l-mesâbîh.* Beyrut: y.y., 2002.

Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz b. Ali. *Dürerü'l-hükkâm Şerhu Gureri'l-ahkâm.* Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabî, ts.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûreddîn Ali el-Haddâdî. *Feyzu'l-kadir.* Beyrut: y.y., ts.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünen-i Nesâî.* nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: y.y., 1988.

Sahnûn, Ebû Abdullâh Muhammed b. Sahnûn Abdüsselâm et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. thk. Âmir el-Cezzâr- Abdullah el-Münşâvî. Kâhire: y.y., 2005.

Sa'lebî, Abdülvehhab b. Ali b. Nasr Ebû Muhammed. *et-Telkîn fi'l-fıkhi'l-Mâlikî.* thk. Muhammed Sâlis Saîd el-Gânî. Mekketü'l-Mükerreme: y.y., 1415.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl. *el-Mebsût.* thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmail. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2009.

Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Üm*. thk. Rıfat Fevzî Abdülmuttalib. Byy.: Dâru'l-vefâ, 2008.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Neylü'l-evtâr min ahâdîsi Seyyidi'l-ahyâr Şerhu Münteka'l-ahbâr*. Kâhire: Dâru'l-hadîs, ts.

Şeybânî, Ebû Abdillah Muhammed b. Hasen b. Ferkad. *el-Asl.* thk. Muhammed Boynukalın. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.

Şeyhî Zade, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman. *Mecmau'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*. thk. Halil İmran el-Mansûr. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998.

Şirâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf. *el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmam eş-Şâfiî.* thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Avaz. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2003.

Zeylaî, Fahruddin Osman b. Ali b. Mihcen el-Bâri'î. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik.* Kâhire: y.y., 1313.

Zeylaî, Cemâlüddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf. *Nasbu'r-râye li ahâdîsi'l-Hidâye*. Kâhire: Dâru'l-hadîs, ts.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, December 2017, 21 (3): 1739-1774

İslâm Hukukunda Vasiyet Yoluyla Varisleri Mirastan Mahrum Etmeye Yönelik Tasarrufların Sınırlandırılması

The Restriction of Testator's Legal Acts Regarding Depriving the Inheritors of Inheritance Through Last Will in Islamic Law

İbrahim Yılmaz
Doç. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Associate Professor, Nevsehir Hacı Bektas Veli University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law
Nevşehir, Turkey
ibrh.yilmaz@hotmail.com
ORCID ID orcid.org/0000-0001-8912-7769

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 18 Mayıs/May 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 11 Eylül/September 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December
Cilt / Volume: 21 **Sayı / Issue:** 3 **Sayfa / Pages:** 1739-1774
DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.314334
Atıf/Cite as: İbrahim, Yılmaz. "İslâm Hukukunda Vasiyet Yoluyla Varisleri Mirastan Mahrum Etmeye Yönelik Tasarrufların Sınırlandırılması-The Restriction of Testator's Legal Acts Regarding Depriving the Inheritors of Inheritance Through Last Will in Islamic Law". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, sy. 3 (Aralık/December 2017): 1739-1774. doi: 10.18505/cuid.314334.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

İslâm Hukukunda Vasiyet Yoluyla Varisleri Mirastan Mahrum Etmeye Yönelik Tasarrufların Sınırlandırılması

Öz: İslâm miras hukukunda, -oranları farklı da olsa- kız ve erkek çocukların mirastaki payları önceden belirlidir ve mûrisin vârislerini mirastan mahrum etme hakkı yoktur. Bununla birlikte, hibe, vasiyet, muvâzaalı satım (mûris muvâzaası) gibi çeşitli yollarla mûrislerin vârislerini tamamen veya kısmen mirastan mahrum etmeye çalıştıkları da bilinen bir gerçektir. Hukukî bir terim olarak vasiyet, ölümden sonra geçerli olmak şartıyla, kişinin malını hakiki veya hükmi şahıslara teberru yoluyla (meccanen/ücretsiz) temlik etmesi (devretmesi) demektir. Prensip olarak İslâm hukukunda (yabancıya) vasiyette bulunmak meşru/mubah bir tasarruftur. Ancak geçmişte olduğu gibi günümüzde de murisler, vasiyet haklarını varislerini mirastan mahrum etme amacıyla kötüye kullanılabilmektedir. Bundan dolayıdır ki İslâm hukukunda vasiyet hakkının kötüye kullanılmasını önlemeye yönelik bazı tedbirlere ve sınırlamalara yer verilmiştir. Bu tedbirleri ve sınırlamaları; (1) (yabancıya) yapılan vasiyetin miktar olarak üçte bir ile sınırlandırılması; (2) vârise vasiyetin yasaklanması; (3) ispata yönelik şekil şartlarının getirilmesi; (4) Şâri’in maksadına aykırı olarak varislere zarar verme kastı ile (üçte bir veya daha az oranda olsa bile yabancıya) yapılan vasiyetin yasaklanması, olmak üzere dört başlıkta ele almak mümkündür. Bu çalışmada İslâm hukukunda, vasiyet yoluyla vârisleri mirastan mahrum etmeye yönelik tasarrufların sınırlandırılması üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Miras, Vasiyet, Mirastan Mahrum Etme, Tasarrufların Sınırlandırılması.

The Restriction of Testator’s Legal Acts Regarding Depriving the Inheritors of Inheritance Through Last Will in Islamic Law

Abstract: In Islamic inheritance law, although in different ratios, the shares of male and female siblings are already determined. The testator has no right to deprive the inheritors of inheritance. However, in today’s Islamic countries, it is well known that some testators deprive the inheritors of inheritance fully or partially through various ways such as donation, last will, and fictitious. Last will, as a legal term, means that a person transfers his\her property complimentarily to person\persons who have the right to inherit originally or legally, provided that it is

valid after death. In Islamic law, principally, making a last will to foreigners is regarded as a legitimate act. However, today, as it was in the past, the right of last will is being misused in causing harm to the inheritors and depriving them of the inheritance. For this reason, in Islamic law, there have been taken some precautions to prevent any possible misuse of the last will right in order to protect the rights of the inheritors and third persons. These precautions are as follow: (1) The last will that is made (to a foreigner) is restricted to one third of the total amount; (2) It is prohibited to make last will to the inheritors; (3) There have been laid down some formal conditions for proving a last will; (4) It is prohibited to make a last will (to foreigners) with the intention of harming the inheritors, even if it is one third and less than one third.

Keywords: Islamic Law, Inheritance, Last Will, Depriving of Inheritance, Restriction of Legal Acts.

SUMMARY

In Islamic inheritance law, although in different ratios, the shares of male and female siblings are already determined. The testator has no right to deprive the inheritors of inheritance. However, in today's Islamic countries, it is well known that some testators deprive the inheritors of inheritance fully or partially through various ways such as donation, last will and fictitious. Therefore, some precautions have been taken in Islamic law in order to protect the right of the inheritors to inheritance. One of these precautions is to impose some restrictions on the legal acts of the testator who has an intention of depriving his\her inheritors fully or partially of the inheritance, misusing his\her right oflast will.

The last will, as a legal term, means that a person transfers his\her property complimentarily to person\persons who have the right to the inheritance originally or legally, provided that it is valid after death.

The last will is a legal procedure which is regarded as legitimate in all societies and legal systems. All legal systems that accept the legitimacy of the last will set out some regulations and restrictions on the use of the last will to protect the rights of individuals and public order. In Islamic law, the last will is also regarded as a legitimate regulation in order to meet people's earthly needs and to be a means of solidarity and getting reward in hereafter. However, in today's Islamic

countries, the right of last will is being misused in causing harm to the inheritors and depriving them of the inheritance.

In Islamic law, the precautions that have been taken to prevent any possible misuse of the last will right in order to protect the rights of the inheritors and third persons are as follow:

1- The last will that is made (to a foreigner) is restricted to one third of the total amount

The Prophet Muhammad (pbuh) visited Sa'd b. Abu Vakkas due to his illness in the year in which the Last Pilgrimage was being performed. Sa'd b. Abu Vakkas had no children other than a daughter. That is why he told the Prophet that he wanted to make a last will according to which the two third of his property shall be given to the foreigners. Thereupon, the Prophet Muhammad told him that he could only give one third of his property maximum. The Prophet Muhammad explained the reason why as follows: "It is better to leave your inheritors as wealthy than to leave them as needy people." (Bukhāri, "Wasāyā" 2, 3; Muslim, "Wasāyā", 5(nr. 1628); Muwatta, "Wasiyyāt", 3; Tirmīzī, "Wasāyā", 1, Abū Dāvūd, "Wasāyā", 2; Nasāī, "Wasāyā", 3; Bayhakī, "Wasāyā", 5.).

The Muslim jurists who regard this event as a proof have arrived at the consensus that the Muslims can only give one third of their property to foreigners by means of the last will.

2- It is prohibited to make last will to the inheritors

The Prophet Muhammad said, "Allah surely gives every right. There is no will to inheritors." The Muslim jurists who regard this saying as a proof have arrived at the consensus that the last will to inheritors cannot not be made.

3- There have been laid down some formal conditions for proving a last will

Since a last will is a process that is upon death, there might be some disagreement between the inheritors and those who are a last will made to after the death of testator. For this reason, the last will shall be proven so that any possible dispute would be prevented.

In the classical Islamic Law, it is emphasized that the last will should be oral, written or by any means of signs that might express oneself well, and the last will shall be made in the presence of the witnesses as a matter of principle.

However, in my opinion, following the verses that require the last will to be made before the witnesses, placing the last will on record through an official procedure is much more suitable in regard to the purpose of the Shari' and the spirit of Islam. Indeed, in the Islamic countries, the Family Law Codes are subject to the legal dispute that a case cannot be open if a last will is not been made in accordance with the law.

4- It is prohibited to make a last will (to foreigners) with the intention of harming the inheritors, even if it is one third and less than one third.

In Islamic law, the last will made to foreigners is limited to one third of the property of the testator. Nevertheless, still there is a possibility of misusing this right against the inheritors with the intention of depriving them of the inheritance even if it is one third and less than one third.

However, the verse which lay down the condition "the will made without harming the inheritors" indicates that the last will is legitimate only with the intention of not harming the inheritors, even if it is less than one third. Therefore, the last will made to foreigners with the intention of harming the inheritors, as it is contrary to the purpose of the law maker (Shari), can be restricted by the public authority.

No doubt, the most important of the above-mentioned precautions is to restrict a testator's right of the last will to one third of the property when it is a foreigner to whom he is willing to give from his property, and the remaining two third is left to the inheritors. That is why in Islamic law, this two-third share, which is legally guaranteed and will be passed on to the inheritors, is called "reserved share". In principle, except for some exceptions, the testator has no authority to give from the "reserved share."

Although in Islamic law, theoretically, the two-third share called "reserved share" is legally secured, nowadays, the testators are misusing their right of the last will. Therefore, the question "is it possible for the public authority, in Islamic law, to restrict a person's essentially legitimate right of making last will in a case of misuse?" is quite important concerning our subject matter.

It has been accepted as a basic principle that the acts in the category of "mubah" in Islamic law are to be taken without violating the rights of others and harming the public. Accordingly, it is possible for the public authority to restrict

the acts that are taken in contradiction to the purpose of *Shari* and the interest of others. From this point of view, the use of the right of the last will in Islamic law is not absolute and unrestricted. Therefore, in the case of harming to the inheritors, it is possible that the right to be restricted by the public authority.

As a result, the last will right, in Islamic law, is restricted in four different ways in favour of the inheritors as briefly summarized above.

GİRİŞ: KONUNUN GÜNCELLİĞİ

İslâm miras hukukunda -oranları farklı da olsa- erkek ve kız çocukların mirastan alacakları paylar belirlenmiştir (en-Nisa 4/11, 12, 176)[1] ve mûrisin vârislerini mirastan mahrum etme hakkı bulunmamaktadır.[2] Bu yüzden İslâm hukukunda mûrisin vârislerini tamamen veya kısmen mirastan mahrum etmemesi için bazı tedbirlere yer verilmiştir. Bu tedbirlerden biri de vasiyet hakkını kötüye kullanarak vârislerini tamamen veya kısmen mirastan mahrum etmek isteyen murisin tasarruflarına karşı bazı sınırlamaların getirilmiş olmasıdır.[3]

Sözlükte "bitiştirmek, bağlamak; emretmek, söz vermek, ulaştırmak" gibi anlamlara gelen vasiyet (ç. vesâyâ),[4] fıkhî/hukukî bir terim olarak, ölümden sonrasına bağlı olmak üzere kişinin malını -hakiki şahıslara veya hükmi şahıs olan hayır kurumlarına- teberru yoluyla temlik etmesi,[5] demektir. Vasiyeti, bir malın veya

---

1 Konuyla ilgili ayrıca bk. Hayreddin Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku* (İstanbul Ensar Neşriyat, 2011), 2: 183-230.

2 Muhammed Ebû Zehra, *Ahkâmü't-terikât ve'l-mevârîs* (Kahire: Daru'l-fükri'l-Arabî, 1963), 5-6; Muhammed Zühaylî, *el-Ferâid ve'l-mevâris* (Dımeşk-Beyrut: Daru'l-kelimi't-tayyib, 2001), 37-38; Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, 2: 162; Hayreddin Karaman, *İslâm'da Kadın ve Aile* (İstanbul Ensar Neşriyat, 1994), 287.

3 İslâm hukukunda, mûrisin vasiyet hakkını kötüye kullanmasının yasaklanması dışında alınan tedbirlerden bazıları şunlardır: (1) Haklı ve makul bir gerekçe olmaksızın ve diğer vârislerin rızası alınmaksızın vârislerden bazılarına hibe/bağışın yasaklanması, (2) Muvâzaalı satımın (mûris muvazaasının) yasaklanması, (3) Evlat edinmenin (tebennî) yasaklanması, (4) Ölümcül hastalık (*maradü'l-mevt)* halinde olan kişinin mal varlığı üzerindeki tasarruflarının üçte bir ile sınırlı olması, (5) Vârislerden mal kaçırma amacıyla yapılan vakıf işleminin malvarlığının üçte biri ile sınırlanması.

4 Abdüsselam Arı, "Vasiyyet", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c. 42 (Ankara: TDV Yay.,2011), 552-553.

5 Ebû Bekr Alâaddin b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi fî tertîbi'ş-şerâi'*, thk. Ali Muhammed Muavvad (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiye, 2003), 10: 481; Muvaffaküddin Abdullah b. Ahmed el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî ve Abdülfettah Muhammed el-Hulüv (Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 1997), 8: 389; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahât-ı Fıkhiyye*

menfaatin, ölümden sonrasına izafetle bir şahsa veya hayır cihetine teberru yoluyla yani meccanen/ücretsiz temlik edilmesi"[6] olarak tanımlamak da mümkündür. Vasiyet daha kapsayıcı bir şekilde, "Terike üzerinde ölümden sonrasına bağlı olarak yapılan tasarruf"[7] şeklinde de tanımlanmaktadır. Bu son tanımda mûsâ leh (kendisine vasiyet edilen kişi) belirtilmediği için vasiyet, gerçek şahıslarla birlikte hükmî şahısları da içermektedir.[8] Vasiyette bulunan kişiye "mûsî"; kendisine vasiyet edilen kişiye "mûsâ leh"; vasiyet edilen mala ise "mûsâ bih" denilmektedir.[9]

Vasiyet, tüm toplumlarda ve hukuk sistemlerinde meşru kabul edilen hukukî bir işlem türüdür. Vasiyetin meşruluğunu kabul eden tüm hukuk sistemleri, fertlerin haklarını ve kamu düzenini korumak için vasiyet hakkının kullanımıyla ilgili bazı düzenlemeler ve sınırlamalar getirmiştir.[10] İslâm hukukunda da vasiyet, insanların dünyevî ve uhrevî ihtiyaçlarının karşılanması, yardımlaşmaya (en-Nisa

Kâmûsu (İstanbul: Bilmen Yay., 1985), 5: 115; Muhammed Mustafa Şelebî, *Ahkâmü'l-vesâyâ ve'l-evkâf* (Beyrut: ed-Dâru'l-câmiiyye, 1982), 22; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: Nesil Yay., 1987), 1: 377; Arı, "Vasiyyet", 552-553.

6 Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, "Vasiyet" mad. (İstanbul: Rağbet Yay., 1998), 477.

7 Muhammed Ebû Zehra, *Şerhu Kânûni'l-vasiyye* (Kahire: 1950), 9; Zekiyyüddin Şaban ve Ahmed el-Gandûr, *el-Vasiyye ve'l-mîrâs ve'l-vakf fi'ş-şerîati'l-islâmiyye* (Kuveyt: Mektebetü'l-fellâh, 1984), 11. Ayrıca bk. Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, 10: 481; Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebsâr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavvad (Riyad: Dâru alemi'l-kütüb, 2003), 10: 335.

8 Kuveyt Ahvâl-i Şahsiye Kanunu da vasiyeti şöyle tanımlamıştır (md. 213):
الوصية تصرف في التركة مضاف إلى ما بعد الموت

9 Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 5: 115; Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, 2: 17; Arı, "Vasiyet", 553.

10 Arı, "Vasiyet", 553. TMK'da vasiyet hukuku ile ilgili düzenlemeler için bk. *TMK*, md. 531-571. Türk Medeni Kanunu'dan vasiyet hukukuyla ilgili düzenlemelerin genel başlıkları şöyledir; Ölüme Bağlı Tasarrufların Şekilleri (md. 531-549); Vasiyeti Yerine Getirme Görevlisi (md. 550-556); Ölüme Bağlı Tasarrufların İptali Ve Tenkisi (md. 557-571).

4/11) ve kişinin ecir/mükâfat kazanmasına vesile olması amacıyla[11] meşru (mubah) hukukî bir tasarruf olarak kabul edilmiştir.[12] Bununla birlikte uygulamada vasiyet hakkı, vârislere zarar vermek ve onları mirastan mahrum etmek amacıyla kötüye de kullanılabilmektedir.[13]

İslâm hukukunda, vârislerin ve üçüncü şahısların haklarının korunması amacıyla -aşağıda tafsilatlı olarak bahsedileceği üzere- vasiyet hakkının kötüye kullanılmasını önlemeye yönelik alınan tedbirleri ve sınırlamaları şu şekilde sıralamak mümkündür;

(1) (Yabancıya) yapılan vasiyetin miktar olarak üçte bir ile sınırlandırılması,

(2) Vârise vasiyetin yasaklanması,

(3) İspata yönelik şekil şartlarının getirilmesi ve

(4) (Üçte bir veya daha az oranda olsa bile) Şâri'in maksadına aykırı olarak vârislere zarar verme kastı ile (yabancıya) yapılan vasiyetin yasaklanması.

Hiç şüphesiz yukarıda sayılan sınırlamalardan en önemlisi kişinin, vasiyet yoluyla mal varlığı üzerindeki tasarruf yetkisinin üçte bir oranı ile sınırlandırılarak üçte iki payın vârislere bırakılmasıdır.[14] Bundan dolayıdır ki -modern hukukta olduğu gibi[15]- İslâm hukukunda, bir kimsenin ölümü halinde mirasçılarına intikal edecek payların kanun tarafından önceden belirlenip hukuken güvence altına alınmasına "mahfûz hisse/saklı pay" denilmektedir. Prensip olarak (bazı istisnalar dışında) mûrisin mahfûz hisse üzerinde tasarruf yetkisi yoktur.[16]

---

11 İbn Mâce, "Vesâyâ", 5.

12 Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 5: 121; Şaban ve Gandûr, *el-Vasiyye ve'l-mîrâs,* 13-16; Şelebî, *Ahkâmü'l-vesâyâ ve'l-evkâf*, 9-14; Arı, "Vasiyet", 553. İslâm hukukunda vasiyetin meşruluğu ve hükümleri hakkında geniş bilgi için bk. Şaban ve Gandûr, *el-Vasiyye ve'l-mîrâs,* 9-212; Şelebî, *Ahkâmü'l-vesâyâ ve'l-evkâf*, 9-286; Arı, "Vasiyet", 552-555.

13 İslâm hukukunda vasiyetin kötüye kullanılmasının yasaklanmasıyla ilgili bk. Saffet Köse, *İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması* (İstanbul: Marmara Ünv. İlahiyat Fak. Yay., 1997), 123-127.

14 Konuyla ilgili rivayetler için bk. Buhâri, "Vesâyâ" 2, 3, "Cenâiz", 37, "Fezâilu'l-Ashâb", 49, "Megâzi", 77, "Nafakât" 1, "Marzâ", 13,16, 43, "Ferâiz", 6; Müslim, "Vesâyâ", 5(nr. 1628); Muvatta, "Vasiyyet", 3; Tirmîzî, "Vesâyâ", 1, Ebû Dâvûd, "Vesâyâ", 2; Nesâî, "Vesâya", 3; İbn Mâce, "Vesâyâ", 5; Beyhakî, "Vesâyâ", 5. Ayrıca bk. Muhammed b, Ali b. Muhammed Şevkânî, *Neylü'l-evtâr* (Riyad: Dâru İbn Kayyim, 2005), 7: 371-372.

15 Bk. Zahit İmre, *Türk Miras Hukuku* (İstanbul: İstanbul Hukuk. Fak. Yay., 1968, 1972), 17, 19.

16 Ebû Zehra, *Şerhu Kânûni'l-vasiyye*, 8; Şelebî, *Ahkâmü'l-vesâyâ ve'l-evkâf,* 9-10; Hamza Aktan, *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku*, (İzmir: Işık Akademi Yay., 2008), 22; Karaman, *İslâm Hukuku*, 1: 381; Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, 2: 180; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, "Mahfûz Hisse" mad.,

Teorik olarak İslâm hukukunda varislerin miras payları "mahfûz hisse/saklı pay" olarak belirli oranlarda koruma ve güvence altına alınmakla birlikte, murisler, vasiyet haklarını kötüye kullanarak farklı yöntemlerle vârislerinden mal kaçırmaya yönelik tasarruflarda bulunmaktadırlar.[17] Mûrisin, vârislere zarar verme kastı ile vasiyet hakkını kullanırken doğrudan veya (ikrar da olduğu gibi) dolaylı olarak başvurabileceği yöntemlerden bazıları şunlardır;[18]

- Miras hakkına ilaveten vârislerden sadece bazısına vasiyette bulunması,
- Vârislerden başkasına malının üçte birinden fazla vasiyette bulunması,
- Allah rızası için değil de vârisleri mirastan mahrum bırakma amacıyla malının üçte birini vasiyette bulunması,
- Vârislere zarar verme kastı ile malının tümünü yabancıya vasiyet etmesi,
- Vârislerden biri lehine borç ikrarında bulunması,
- Yabancı lehine borç ikrarında bulunması,
- Yabancıdan alacağını tahsil ettiğini ikrar etmesi,
- Malını çok ucuza satması ve başkasından çok yüksek fiyatla mal satın alması,
- Sağlığında malının tümünü veya bir kısmını vârislerden birine çok düşük bir bedelle sattığını vasiyetinde belirtmesi,
- İltimas kastıyla vârislerden birinin çocuğuna veya eşine vasiyette bulunması.

Yukarıdaki tasarruflardan vârise vasiyet ve yabancıya yapılan vasiyet Şâri' (Allah ve Rasülü) tarafından nasslarla sınırlandırılmıştır. Vârislerden biri veya yabancı lehine yapılan (asılsız/karşılıksız) borç ikrarı ve yine vârislerden biri veya

---

266. Ayrıca bk. Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 2: 1311.

17 Vasiyet dışında mûrisin vârislerden mal kaçırmak için başvurabileceği diğer yollar şunlardır; (1) Mûrisin, "hibe/bağış" yoluyla vârislerinden mal kaçırması (*hibe*), (2) Mûrisin, "muvâzaalı satım" yoluyla vârislerinden mal kaçırması (*bey'u'l-muvâdaa/mûris muvâzaası*), (3) Mûrisin, "evlat edinme" yoluyla vârislerinden mal kaçırması (*tebennî*), (4) Mûrisin, ölümcül hastalık halinde vârislerinden mal kaçırması (*maradü'l-mevt*), (5) Mûrisin, hibe amaçlı veya vasiyet şeklinde, vârislerden biri veya yabancı biri lehine yüklü miktarda asılsız borç ikrarında bulunması. (*asılsız/karşılıksız borç ikrarı*), (6) Mûrisin, vârislerden mal kaçırma amacıyla vakıfta bulunması (*vakıf*).

18 Bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb/et-Tefsîru'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981), 9: 233; İbn Atiyye, el-*Muharrerü'l-vecîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafii Muhammed, Dâru'l-kütübi'l-ilmiye (Beyrut 1422), 2: 20; Ayrıca bk. Abîr Ribhî Şâkir el-Kaddûmî, *et-Teassüf fî isti'mâli'l-hak fi'l-ahvâli'ş-şahsiyye* (Ürdün/Amman: Dâru'l-fikr, 2007), 297; Muhammed Fethî ed-Dirînî, *Nazariyyetü't-teassüf fî isti'mali'l-hak fi'l-fikhi'l-islâmî* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1988), 47, 106-107; İsmail Ömerî, *el-Hak ve nazariyyetü't-teassüf fî isti'mâli'l-hak fi'ş-şerîati ve'l-kânûn* (Irak/Musul: 1984), 134; Köse, *Hakkın Kötüye Kullanılması*, 126. (Benzer örnekler için fıkıh kitaplarının "Kitâbü'l-vasiyye/vesâyâ" bölümlerine bakılabilir.)

yabancıya malın (düşük bir ücret karşılığında) satıldığının vasiyet edilmesi, muvâzaalı satım (mûris muvâzaası) konusunu ilgilendiren farklı bir konudur. Bu yüzden bu çalışmada bu konulara yer verilmeyecektir. Dolayısıyla bizi burada asıl ilgilendiren konu; vasiyetin ispatına yönelik şekil şartlarının getirilmesi ve üçte bir veya üçte bir oranından az olsa bile vârislere zarar verme kastı ile yabancıya yapılan vasiyetin kamu otoritesi tarafından kanun marifetiyle sınırlandırılmasının[19] şer'an mümkün olup olmamasıdır.[20] Dolayısıyla, "İslâm hukukunda, vârislere zarar verme kastı ile aslen meşru/mubah olan vasiyet hakkının kötüye kullanılmasının kamu otoritesi tarafından sınırlandırılması mümkün müdür?" sorusu konumuz açısından önem arz etmektedir.

İslâm hüküm teorisinde (yabancıya yapılan) vasiyet, mahiyeti itibariyle mükellefin yapıp yapmama konusunda muhayyer bırakıldığı "mubah/câiz"[21] diye isimlendirilen hükümler içerisinde yer almaktadır. Nitekim konuyla ilgili nasslar,[22]

---

19 Kamu otoritesinin mubahı sınırlandırma hak ve yetkisine; "*hakku'l-imâme/hakku's-saltâne*" denilmektedir. Bk. M. S. Ramazan el-Bûtî, *Davâbıtü'l-maslaha fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye* (Dımeşk: Dâru'l-Müttehıde, 1990), 58, 244-245.

20 İslâm hukukunda prensip olarak kamu otoritesinin mubahı (hukukî serbest alanı) sınırlandırma hak ve yetkisine sahip olması ile ilgili görüşler için bk. Muhammed Seyyid Bey, *Fıkıh Usulü (Giriş),* yay. haz. Hasan Karayiğit (İstanbul: Düşün Yay., 2010), 104-155; Mansurizâde Said, "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyyeden Olmadığına Dair", *İslâm Mecmuası* 1, sy. 10 (1330): 295-303; Mansurizâde Said, "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men Olunabilir", *İslâm Mecmuası 1*, sy. 8 (1330): 234-235; Medkûr, *Nazariyyetü'l-ibâha*, 317-369; Beşir el-Mekkî Abdüllâvî, *Sultatü veliyyi'l-emr fi takyîdi'l-mubâh* (Beyrut: Dâru mektebeti'l-meârif, 2011), 113-245; İbrahim Yılmaz, *İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırması* (Kayseri: TezMer, 2015). Konuyla ilgili ayrıca bk. *Mecele*, md. 1192, 1197, 1200, 1254; *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi (Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası /Nikâh-ı Mükreh)*, yay. haz : Orhan Çeker (Konya: Mehir Vakfı Yay., 2012), 90-91; Muhammed Ebu Zehra, *el-Cerîme* (Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1986), 282-283; Dirînî, *el-Hak*, 208-209; a.mlf., *Hasâisü't-teşrîi'l-islâmî fi's-siyaseti ve'l-hükm* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2013), 262-270; a.mlf., *Nazariyyetü't-teassüf fî isti'mali'l-hak fi'l-fıkhi'l-islâmî* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1988), 166-169; Ahmet Akgündüz, *Eski Anayasa Hukukumuz ve İslâm Anayasası* (İstanbul: Timaş Yay., 1995), s. 21-26; Ahmet Akgündüz ve Halil Cin, *Türk-İslâm Hukuk Tarihi* (İstanbul: Timaş Yay., 1990), 1: 191-196.

21 Mubahın tanımı için bk. Abdülvahhab Hallâf, *İlmü usûli'l-fıkh* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1984), 130; Zekiyyüddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fıkıh),* çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Diyanet Vakfı Yay., 2015), 253. Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fî usîli'l-fıkh* (Beyrut Müessesetü'r-risâle, 2011), 38. Mubah kavramı ile ilgili klasik usulcülerin farklı tanımları için bk. M. Sellâm Medkûr, *Nazariyyetü'l-ibâha inde'l-usuliyyin ve'l-fukâhâ* (Kahire: Dâru'n-nehdati'l-arabiyye, 1984), s. 44-49.

22 Bk. *Vasiyetin Sınırlandırılması ile İlgili Nasslara ve Vasiyetin Hükmü ile İlgili Doktrindeki Görüşlere Genel Bakış.*

prensip olarak İslâm hukukunda (yabancıya) vasiyetin mubah/caiz bir tasarruf olduğunu göstermektedir. Mubah olan bir konuda ise istediği şekilde tasarrufta bulunma takdir ve yetkisi mükellefin iradesine bırakılmıştır.[23]

Bununla birlikte İslâm hukukunda "mubah" kategorisinde yer alan fiillerin, teşrî kılınma maksadına uygun olarak başkasının hakkını ihlal etmeden[24] ve kamuya zarar vermeden kullanılması temel bir ilke olarak kabul edilmiştir.[25] Dolayısıyla teşrî kılınma maksadına aykırı olarak kullanılması, zarar içermesi, başkasının hakkını ilgilendirmesi ve kamu yararının gerektirmesi halinde kamu otoritesi tarafından mubah olan fiillerin/tasarrufların kanun marifetiyle sınırlandırılması söz konusu olmaktadır.[26]

Konuya bu açıdan bakıldığında İslâm hukukunda vasiyet hakkının kullanımı, mutlak ve sınırsız değildir. Nitekim yapılış amacına ve içeriğine göre vasiyet; *vacip/farz*, *haram, mekruh, mubah ve mendup* olmak üzere beş farklı hüküm alabilmektedir.[27] Bu bağlamda İslâm hukukçuları, vârislere zarar verme kastı ile yapılan vasiyetin haram olduğunu ifade etmektedirler.[28] Buna göre kişinin mubah olan vasiyet hakkını varislere zarar verme kastı ile kullanması halinde, bu hakkın sınırlandırılması söz konusu olabilmektedir.

Bu çalışmada asıl vurgulanmak istenilen husus, "vasiyetin ispatına yönelik şekil şartlarının getirilmesi" ve "üçte bir veya üçte bir oranından az olsa bile yabancıya yapılan vasiyetin varislere zarar verme kastıyla kullanılmasının sınırlan-

---

[23] Ebû İshak İbrahim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî usûli'ş-şeriâ*, nşr./tlk. Abdullah Dıraz (Kahire: Daru'l-ma'rife, ts.), 1: 121; Muhammed Tahir b. Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, *(Gaye Problemi/Makâsıdü'ş-şerîati'l-islâmiyye)*, çev. Vecdi Akyüz ve Mehmed Erdoğan (İstanbul: İklim Yay., 1988), 123.

[24] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2: 188.
أن طلب الإنسان لحظه حيث أذن له لا بد فيه من مراعاة حق الله وحق المخلوقين

[25] Muhammed Fethî ed-Dirînî, *el-Hak ve medâ sultânü'd-devle fî takyîdihî* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1984), 208-209. Konuyla ilgili ayrıca bk. Fahreddin ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzü'd-dekâik ve hâşiyetü'ş-Şelebî*, (Kahire: el-Matbaatü'l-kübrâ el-emîriyye (Bulak)/Daru'l-kütübi'l-islâmî, 1313), 4: 196. (أَنَّ لِلْإِنْسَانِ أَنْ يَتَصَرَّفَ فِي مِلْكِهِ مَا شَاءَ مِنْ التَّصَرُّفَاتِ مَا لَمْ يَضُرَّ بِغَيْرِهِ ضَرَرًا ظَاهِرًا); Ebu Saîd el-Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, nşr. Şirketü Sahafiyye Osmaniyye müdürü el-Hâc Ahmed Hulûsî, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308), 45 (Hatime/Kavâid Külliye, md. 25 /الأفعال المباحة إنما تجوز بشرط عدم إيذاء أحد)

[26] Kamu otoritesinin mubahı (hukukî serbest alanla ilgili tasarrufları) sınırlandırması ile ilgili bk. Giriş, Kamu otoritesinin mubahı sınırlandırma hak ve yetkisi ile ilgili dipnot.

[27] Şaban ve Gandûr, *el-Vasiyye ve'l-mîrâs*, 16-23; Karaman, *İslâm Hukuku*, 1: 379-381.

[28] Şaban ve Gandûr, *el-Vasiyye ve'l-mîrâs*, 18.

dırılması" konusudur. Bununla birlikte İslâm hukukunda vasiyetin sınırlandırılması ile ilgili konuların bir bütün olarak ele alınması daha uygun olacaktır. Diğer taraftan İslâm hukukunda vârise vasiyet nasslarla sarahaten yasaklandığı[29] için vasiyette asıl olan yabancıya yapılmasıdır. Bu bağlamda genel olarak İslâm hukukunda (yabancıya yapılan) vasiyetin hükmüne değinmek de yerinde olacaktır.[30]

Buna göre çalışmamız; 1) Vasiyetin Sınırlandırılması ile İlgili Nasslara ve Vasiyetin Hükmü ile İlgili Doktrindeki Görüşlere Genel Bakış, 2) Vasiyet Yoluyla Vârisleri Mirastan Mahrum Etmeye Yönelik Tasarruflara Karşı Nasslarda Sarahaten Getirilen Sınırlamalar ve 3) Vasiyet Yoluyla Vârisleri Mirastan Mahrum Etmeye Yönelik Tasarruflara Karşı Nasslarda Zımnen veya Kamu Otoritesinin Yasama Yetkisine Dayalı Olarak Getirilen Sınırlamalar, olmak üzere üç ana başlıktan oluşmaktadır.

1. VASİYETİN SINIRLANDIRILMASI İLE İLGİLİ NASSLARA VE VASİYETİN HÜKMÜ İLE İLGİLİ DOKTRİNDEKİ GÖRÜŞLERE GENEL BAKIŞ

1.1. Vasiyetin Sınırlandırılması İle İlgili Nasslara Genel Bakış

Cahiliye hukukuna göre kişi, malı üzerinde mutlak tasarruf yetkisine sahip olduğu için servetini istediği gibi dağıtma hakkına sahiptir. Dolayısıyla kişi vasiyet yoluyla vârislerini mirasından mahrum etme veya vârislerine başkalarını ortak etme hakkına sahip olduğu için dilerse malının tümünü -vârisleri dışında- birisine vasiyet yoluyla bırakarak mirasçılarını mirasından mahrum edebilmektedir.[31]

İslâm hukukunda ise vasiyet meşru olmakla birlikte, mûrisin varislerinden mal kaçırmasını, bir diğer ifade ile varislerini mirasından mahrum etmesini önlemek için, mûrisin ölüme bağlı tasarruflarında bazı sınırlayıcı düzenlemelere yer

---

29 Ebû Dâvûd, "Vesâyâ", 6; Tirmîzî, "Vesâyâ", 5; Nesâî, "Vesâyâ", 5; İbn Mâce, "Vesâyâ", 6. Buharî, bab başlığı yapmış, hadisi tahrîc etmemiştir. (Buhârî, "Vesâya", 6.)

30 Bu çalışmada üzerinde durulan asıl konu, murisin vasiyet yoluyla vârislerinden mal kaçırması olduğu için, hukuken mirastan mahrum olan ve "dede yetimi/dede mahrumu/İbnü'l-mahrûm" olarak bilinen kişilerin mirastan mahrumiyetlerinin giderilmesi için bu kişilere vasiyet yoluyla mirastan pay bırakılmasının kamu otoritesi tarafından kanunen zorunlu kılınması çalışmamızın dışında kalmaktadır. İslâm hukukunda "dede yetimi" olan kişilere mirastan pay bırakılmasının hükmü ile ilgili bk. Abdüsselam Arı, "Vacip Vasiyet Ve Halefiyet Bağlamında 'Dede Yetimi' Problemi", *EKEV Akademi Dergisi* 12, sy. 34 (2008): 249-268.

31 Cevâd Ali, *el-Mufassal fî târîhi'l-Arab kable'l-islâm* (Bağdat: 1993) 5: 562; Şelebî, *Ahkâmü'l-vesâyâ ve'l-evkâf*, 10.

verilmiştir. İslâm hukukunun temel kaynakları Kur'an ve sünnette, mûrisin, vasiyet hakkını vârislere "zarar verme kastı" ile kullanmasını sınırlayan başlıca nasslar (âyet ve hadisler) şunlardır:

1) "... (Mirasla ilgili bu paylaştırma vârislere) zarar vermeksizin yapılan vasiyetin yerine getirilmesinden yahut borcun ödenmesinden sonra yapılır" (en-Nisa 4/12).
2) "Vasiyet edenin hataya meyletmesinden ve günaha girmesinden korkan bir kimse, (tarafların) aralarını düzeltirse ona hiçbir günah yoktur" (el-Bakara 2/182).
3) "Ey iman edenler! Birinizin ölümü yaklaştığı zaman, vasiyet sırasında aranızda şahitlik (edecek olanlar) sizden adaletli iki kişidir. Yahut seferde olup da başınıza ölüm musibeti gelirse, sizin dışınızdan başka iki kişi şahitlik eder. Eğer şüphe ederseniz, onları namazdan sonra alıkorsunuz da Allah adına, "Akraba da olsa, şahitliğimizi hiçbir karşılığa değişmeyiz. Allah için yaptığımız şahitliği gizlemeyiz. Gizlediğimiz takdirde, şüphesiz günahkârlardan oluruz" diye yemin ederler" (el-Maide 5/106).

"(Eğer sonradan) o iki kişinin günaha girdikleri (yalan söyledikleri) anlaşılırsa, o zaman, bu öncelikli şahitlerin zarar verdiği kimselerden olan başka iki adam, onların yerine geçer ve "Allah'a yemin ederiz ki, bizim şahitliğimiz onların şahitliğinden elbette daha gerçektir. Biz hakkı da çiğneyip geçmedik. Çünkü o takdirde, biz elbette zalimlerden oluruz" diye yemin ederler" (el-Maide 5/107).

"Bu (usul), şahitliği lâyıkıyla yerine getirmeleri ve yeminlerinden sonra başka yeminlere başvurulacağından endişe etmelerini sağlamak için en uygun çaredir. Allah'a karşı gelmekten sakının ve dinleyin. Allah, fasık toplumu doğruya iletmez" (el-Maide 5/108).

4) "Muhakkak ki Allah her hak sahibine hakkını vermiştir. Vârise vasiyet yoktur."[32]
5) Sa'd b. Ebî Vakkas'ın şöyle dediği rivayet edilmiştir:

"Resulullah (sa) Veda Haccı senesinde, bende şiddet peyda eden bir ağrı sebebiyle yatmakta olduğum hastalıgım için bana geçmiş olsun ziyaretine geldi.

[32] Ebû Dâvûd, "Vesâyâ", 6, Tirmîzî, "Vesâyâ", 5; Nesâî, "Vesâyâ", 5; İbn Mâce, "Vesâyâ", 6; Buharî, bab başlığı yapmış, hadisi tahrîc etmemiştir. (Buhârî, "Vesâya", 6.)

"Ey Allah'ın Resûlü dedim. Gördüğünüz gibi ağrım çok şiddetlendi. Ben mal mülk sahibi bir kimseyim. Bana vâris olacak tek kızımdan başka kimsem yok. Malımın üçte ikisini tasadduk etmek istiyorum!" dedim. Hemen "Hayır, olmaz!" buyurdular. "Yarısı?" dedim. Yine "olmaz!" buyurdular. "Üçte biri? dedim. "Üçte birini mi? Üçte bir de çok. Senin vârislerini zenginler olarak bırakman, halka ihtiyaçlarını açan fakirler olarak bırakmandan daha hayırlıdır. Sen azîz ve celîl olan Allah'ın rızasını arayarak her ne harcarsan, -hatta bu, hanımının ağzına koyduğun bir lokma bile olsa- mutlaka onun sebebiyle mükâfatlanacaksın" buyurdular."[33]

6) "Allah amellerinize ek olarak ömrünüzün sonunda/ölüm esnasında (ölüme bağlı olarak) mallarınızın üçte birinde tasarruf hakkı tanımıştır. Bu üçte bir üzerinde dilediğiniz gibi tasarrufta bulunabilirsiniz."[34]

7) "Bir erkek veya kadın altmış sene Allah'a taatta bulunur ve sonra onlara ölüm gelir. Bunlar (haksızlık ederek) vasiyetlerinde (vârislerine) zarar verirler ve bundan dolayı cehennem kendilerine vâcip olur. Ebu Hüreyre daha sonra "(Bu paylaştırma, ölen karılarınızın) yaptıkları vasiyetlerin yerine getirilmesi yahut borçlarının ödenmesinden sonradır... İşte bu (hükümler) Allah'ın koyduğu sınırlarıdır. Kim Allah'a ve Peygamberine itaat ederse, Allah onu, içinden ırmaklar akan, içinde ebedî kalacakları cennetlere sokar. İşte bu büyük başarıdır. Kim de Allah'a ve Peygamberine isyan eder ve O'nun koyduğu sınırları aşarsa, Allah onu ebedî kalacağı cehennem ateşine sokar. Onun için alçaltıcı bir azap vardır."(Nisa, 4/12-14) âyetlerini okumuştur."[35]

---

33 Buhâri, "Vesâyâ" 2, 3, "Cenâiz", 37, "Fezâilu'l-Ashâb", 49, "Megâzi", 77, Nafakât 1, "Marzâ", 13,16, 43, "Ferâiz", 6; Müslim, "Vesâyâ", 5(nr. 1628); Muvatta, "Vasiyyet", 3; Tirmîzî, "Vesâyâ", 1, Ebû Dâvûd, "Vesâyâ", 2; Nesâî, "Vesâya", 3; Beyhakî, "Vesâyâ", 5. Ayrıca bk. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 7: 371-372.

34 İbn Mâce, "Vesâyâ", 5; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6:441; Beyhakî, "Vesâyâ", 5.

35 İbn Mâce, "Vesâyâ", 3; Ebû Dâvûd, "Vesâyâ", 3; Tirmîzî, "Vesâyâ", 2. Ayrıca bk. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 7: 370; Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006), 5: 135; Ebu Bekir Ahmet b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Sadık Kamhâvî (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 1985), 1: 213. Hadisin tahrici ile ilgili ayrıca bk. İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem fi şerhi hamsîne hadîsen min cevâmii'l-kelim*, tlk/thk. Mahir Yasin el-Fahl (Dımeşk/Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2008), 672.

Yukarıdaki nasslardan (âyet ve hadislerden), esas olarak İslâm hukukunda (yabancıya) vasiyetin mubah/meşru olduğu, ancak bu hakkın kullanılmasının mutlak olarak meşru olmadığı, aksine vasiyet hakkının kullanımıyla ilgili bazı sınırlamaların getirildiği anlaşılmaktadır.[36] Buna göre yukarıdaki nasslarda sarahaten veya delâleten vasiyet hakkının kötüye kullanılmasını önlemeye yönelik olarak getirilen sınırlamaları şu şekilde sıralamak mümkündür;

(1) Yabancıya yapılan vasiyet miktar olarak üçte bir ile sınırlandırılmıştır. (Hadis)

(2) Vârise vasiyet yasaklanmıştır. (Hadis)

(3) Vasiyetin ispatına yönelik bazı şekil şartları getirilmiştir. (Âyet)

(4) Şâri'in maksadına aykırı olarak varislere zarar verme kastı ile yapılan vasiyet yasaklanmıştır. (Âyet)

Kaynaklar incelendiğinde yukarıdaki sınırlamalarla ilgili, ayrıntıda bazı ictihad farklılıkları olmakla birlikte, İslâm hukukçularının genel olarak ittifak ettiklerini görmekteyiz. Diğer taraftan son iki maddede yer alan; "vasiyetin ispatına yönelik bazı şekil şartlarının getirilmesi" ve "vasiyetin vârislere zarar verme kastı ile yapılmaması" konusunun, zaman ve zemine göre farklı ictihad veya uygulamalara (kamu otoritesinin müdahalesine) açık alanlar olduğu anlaşılmaktadır. Bu yüzden vasiyet yoluyla varislerden mal kaçırmaya/varisleri mirastan mahrum etmeye yönelik tasarruflara karşı İslâm hukukunda alınan tedbirleri ve sınırlamaları; "Nasslarda Sarahaten Getirilen Sınırlamalar" ve "Nasslarda Zımnen veya Kamu Otoritesinin Yasama Yetkisine Dayalı Olarak Getirilen Sınırlamalar" olmak üzere iki ana başlıkta ele almak mümkün gözükmektedir. Aşağıda ilgili yerlerde konu, bu iki ana başlık altında ele alınacaktır.

1.2. Vasiyetin Hükmü İle İlgili Doktrindeki Görüşlere Genel Bakış

Konuyla ilgili nassları bir bütün olarak değerlendiren İslâm hukukçuları, yanında *emanet eşya ve borcu olan* kişinin bunların sahiplerine teslim edilmesi ile ilgili vasiyette bulunmasının vâcip olduğu konusunda ittifak etmişler, vasiyetin genel

36 Krş. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9: 232; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fıkhî'l-âmm* (Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1968), 1: 99. Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Abdüsselam Dâvud Abbâdî, *el-Milkiyye fî'ş-şerîati'l-islâmiyye: tabîatüha ve vazîfetüha ve kuyûdüha* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000), 2: 218-229; Kaddûmî, *et-Teassüf fî İsti'mâli'l-hak*, 295-305; Köse, *Hakkın Kötüye Kullanılması*, 123-127.

olarak hükmü konusunda ise ihtilaf etmişlerdir.[37] İhtilafın temelini ise aşağıda verilen rivayetlerle ilgili farklı yorumlar oluşturmaktadır:

1) "Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması -Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir hak olarak- size farz kılındı" (el-Bakara 2/180).
2) "Vasiyet edeceği bir şey olup da vasiyeti başucunda yazılı olmadan iki gece geçirmek Müslüman bir kimsenin hakkı değildir."[38]

İslâm hukukunda mutlak anlamda vasiyetin hükmü ile ilgili görüşleri üç başlıkta toplamak mümkündür;

Birinci görüş: ***Müstehaptır/menduptur.***

Nehâî (ö. 96), Şa'bî (. 103), Sevrî (ö. 161), İmam Malik (ö. 179), İmam Şafiî (ö. 204) ve Hanefilerden oluşan cumhura göre vasiyetin vacip olduğunu bildiren "Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması -Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir hak olarak- size farz kılındı" (el-Bakara 2/180) mealindeki âyet miras âyetleri (en-Nisa 4/11-12) ile neshedilmiştir. Dolayısıyla "Vârise vasiyet yoktur"[39] hükmü gereğince mirasçı olmayanlar için vasiyetin hükmü mendup/müstehap olarak kalmıştır. Ancak ifa edilmemiş olan hac ve zekât gibi Allah hakları ile emanet ve borç gibi kul haklarının ödenmesini vasiyet etmek vâcip/farzdır.[40] Vasiyetin vacip olmadığını söyleyen cumhura göre yakın akrabaya yapılması daha faziletli kabul edilmiştir.[41]

---

[37] Kurtubî, *el-Câmi*, 3: 94; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 202-205; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5: 66-69; Ayrıca bk.İbn Rüşd, *Bidâyetül müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Beyrut/Kahire: Dâru'l-cîyl-Mektebetü'l-külliyeti'l-ezheriyye, 2004), 2: 542; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8: 389-393; İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr, (*Mısır: İdaretü't-tab'ati'l-münîra/Matbaatu'n-nahda, ts.), 9: 312-313; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 7: 363-367; Şaban ve Gandûr, *el-Vasiyye ve'l-mîrâs,* 17-22; Karaman, *İslâm Hukuku*, 1: 379-380.

[38] Müslim, "Vasiyyet", 4, (nr.1627); Muvatta, "Vasiyyet", 1, (II, 761); Ebû Dâvûd, "Vesâya", 1, (nr. 2863); Tirmîzî, "Cenâiz", 5, (974); Nesâi, "Vesâya", 1, (6, 239). Ayrıca bk. Buhârî, "Vesâyâ", 1.

[39] Ebû Dâvûd, "Vesâyâ", 6; Tirmîzî, "Vesâyâ", 5; Nesâî, "Vesâyâ", 5; İbn Mâce, "Vesâyâ", 6; Buharî, bab başlığı yapmış, hadisi tahrîc etmemiştir. (Buhârî, "Vesâya", 6.)

[40] Kurtubî, *el-Câmi'*, 3: 94-95; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk./tlk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'kütübi'l-ilmiyye, 2003), 1: 102; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 542; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8: 390-391; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr,* 10: 336; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fıkhü'l-islâmî ve edilletühû (*Dımeşk: Dâru'l-fikr, 1989), 8: 11-12; Karaman, *İslâm Hukuku*, 1: 379-380.

[41] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8: 394.

Prensip olarak yabancıya vasiyetin müstehap olduğunu söyleyen cumhura göre, muhtaç vârisleri olan fakir mûrisin vasiyette bulunması müstehap değildir. Bir diğer ifade ile bu durumda olan kişinin vasiyette bulunmayıp malının tümünü miras olarak vârislerine bırakması müstehaptır. Çünkü Hz. Peygamber (as) Sa'd b. Ebî Vakkâs'a (ra) "*Senin vârislerini zenginler olarak bırakman, halka ihtiyaçlarını açan fakirler olarak bırakmandan daha hayırlıdır*"[42] buyurmuşlardır.[43] Bundan dolayıdır ki İslâm hukukçuları yabancıya yapılan vasiyetin cevazı konusunda ittifak etmekle birlikte mûrisin malı az ve vârisleri fakir ise vasiyette bulunmamasının daha efdal, malı çok vârisleri fakir ise üçte birden az vasiyette bulunmasının daha efdal olduğunu söylemişlerdir.[44] Çünkü kişinin malını muhtaç olan akrabasına vermesi yabancıya vermesinden daha hayırlıdır. Nitekim tabiinden hadis âlimi Şa'bî (ö. 104/722), "Kişinin çocuğuna bırakıp da çocuğunun kendisi ile başkasına muhtaç olmaktan kurtulduğu maldan ecri daha büyük olan bir mal yoktur"[45] demiştir.

Diğer taraftan, muhtaç vârisleri bulunan zengin mûrisin, malının üçte birinden daha azını vasiyette bulunmasının daha efdal olduğu söylenmiştir. Çünkü Hz. Peygamber (as), malı-mülkü çok olmasına rağmen bir kız çocuğundan başka vârisi olmayan Sa'd b. Ebî Vakkâs'a (ra) "üçte bir de çoktur" buyurmuşlardır.[46]

İkinci görüş: ***Vâris olmayan yakın akraba için vaciptir.***

Tabiinden Mesrûk b. Ecdâ', (ö. 63/683), Tâvûs b. Keysân (ö. 106/725), Katâde (ö. 117 veya 118/735) ile İbn Cerir et-Taberî (ö. 310/923) ve Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884) gibi müctehidler ise yakın akrabaya vasiyeti emreden âyetin (el-Bakara 2/180) hükmü gereğince vâris olmayan yakın akrabaya vasiyette bulunmanın vacip olduğunu söylemektedirler.[47]

---

42 Buhâri, "Vesâyâ" 2, 3, "Cenâiz", 37, "Fezâilu'l-Ashâb", 49, "Megâzi", 77, Nafakât 1, "Marzâ", 13,16, 43, "Ferâiz", 6; Müslim, "Vesâyâ", 5(nr. 1628); Muvatta, "Vasiyyet", 3; Tirmîzî, "Vesâyâ", 1; Ebû Dâvûd, "Vesâyâ", 2; Nesâî, "Vesâya", 3; Beyhakî, "Vesâyâ", 5. Ayrıca bk. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 7: 371-372.

43 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8: 392. Ayrıca bk. Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1311.

44 Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, 10: 477-478.

45 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8: 393.

46 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8: 393.

47 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 204; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8: 391.

Üçüncü görüş: ***Genel olarak vaciptir.***

Bazı kaynaklarda tabiinden Ata b. Yesar (ö. 103/721), Zührî (ö. 124/742), kadîm görüşünde İmam Şâfiî, Dâvud ez-Zâhirî ve İbn Cerîr et-Taberî gibi -bir kısmı yukarıda ikinci maddede geçen- müctehidlere isnad edilen[48] bu görüşe göre "Vasiyet edeceği bir şey olup da vasiyeti başucunda yazılı olmadan iki gece geçirmek Müslüman bir kimsenin hakkı değildir"[49] hadisi vucup ifade etmektedir[50] ve yakın akrabaya vasiyet yapılmasını farz kılan âyet (el-Bakara 2/180) de neshedilmemiştir.[51] Buna göre vasiyet ile mirasın birleşmesinde bir mani yoktur. Mûsâ leh vasiyeti alır, sonra da mirastan payını alır.[52]

Yukarıda kısaca özetlediğimiz görüşlerden, yabancıya yapılan vasiyetin mubah (veya mendup/müstehab) olduğunu söyleyen cumhurun görüşü İslâm âleminde uygulamada genel kabul görmüştür. Son dönem bazı İslâm hukukçuları ise vâris olmayan akrabaya vasiyetin vacip olduğunu söyleyen görüşün de isabetli olduğunu söylemektedirler.[53] Bizim de kanaatimiz bu yönde olup (yabancıya yapılan) vasiyette asıl olan mubah /veya müstehap olmakla birlikte, vârisler arasında yer almayan akrabalara vasiyetle mirastan pay bırakılması; "miras taksiminde (kendisine pay düşmeyen) akrabalardan hazır bulunanlara, bir diğer ifade ile zengin mûrisin terikesinden kendisine de bir pay verilmesi beklentisinde olan akrabalara" mirastan pay verilmesini bildiren/emreden âyetin (en-Nisa 4/8)[54] ruhuna ve maksadına uygun düşmektedir.

---

48 Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 7: 363.

49 Müslim, "Vasiyyet", 4 (nr. 1627); Muvatta, "Vasiyyet", 1; Ebû Dâvûd, "Vesâya", 1; Tirmîzî, "Cenâiz", 5; Nesâi, "Vesâyâ", 1. Ayrıca bk. Buhârî, "Vesâya", 1.

50 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 102; Kurtubî, *el-Câmi*, 3: 94; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9: 312.

51 Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl,* thk. Adil Ahmed Abdülmevcud ve Ali Muhammed muavvad (Riyad: Mektebetü'l-abîkân, 1998), 1: 377; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 7: 363.

52 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 378.

53 Bk. Şaban ve Gandûr, *el-Vasiyye ve'l-mîrâs,* 23.

54 Kur'ân'da miras ile ilgili hükümlerin konu edildiği yerde (en-Nisa 4/8) miras taksiminde hazır bulunanların, yani mûrisin mal ve servetini bilen, terikeden kendisine de bir miktar pay verilmesi beklentisi içerisinde olan, fakat mirastan payları bulunmayan akraba ve yetimlerin de miras malından rızıklandırılmaları istenilerek onların da mirastan hakları olduğundan bahsedilmiştir. İslâm hukukçuları bu kişilerin hakkını "*göz hakkı*" olarak isimlendirmektedirler. Göz hakkının verilmesi ahlâkî mi (mendup) yoksa hukukî mi (vücûb) olduğu konusunda ihtilaf vardır. "Rızıklandırın" emrinin "vücûb" yani zorunluluk ifade ettiğini söyleyenlere göre "göz hakkı" terike üzerindeki haklardan biridir. Âyette "göz hakkı"nın miktarından bahsedilmediği için takdiri ülü'l-emre (kamu

2. VASİYET YOLUYLA VARİSLERİ MİRASTAN MAHRUM ETMEYE YÖNELİK TASARRUFLARA KARŞI NASSLARDA SARAHATEN GETİRİLEN SINIRLAMALAR

2.1. Yabancıya Yapılan Vasiyetin Miktar Olarak Sınırlandırılması

Vasiyet bazan, vârislere zarar verme ve onları mirastan mahrum etme amacı ile üçte birden fazlasını yabancıya vasiyet etme şeklinde de olabilmektedir.[55] Bundan dolayıdır ki İslâm hukukunda vasiyet, -yabancıya yapılmış olsa bile- vârislere zarar verme kastı ile kullanılmasını önlemek için miktar olarak üçte bir oranında olma şartı ile sınırlanmıştır. Bu konudaki temel nass ise Hz. Peygamber'in (as), sahabeden Sa'd b. Ebî Vakkas (ö. 55/675) için söylemiş olduğu "yabancıya vasiyetin üçte bir ile sınırlandırıldığını" bildiren sözleridir. Nitekim Hz. Peygamber (as), "...Üçte bir de çok. Senin vârislerini zenginler olarak bırakman, halka ihtiyaçlarını açan fakirler olarak bırakmandan daha hayırlıdır"[56] diyerek vasiyeti "üçte bir" ile sınırlamıştır.[57]

Konuyla ilgili Hz. Peygamber (as) bir başka rivayette ise kişinin ölüme bağlı olarak mal varlığının üçte biri üzerinde tasarrufta bulunma hakkının olduğunu belirterek şöyle buyurmaktadır; "Allah amellerinize ek olarak ömrünüzün sonunda/ölüm esnasında (ölüme bağlı olarak) mallarınızın üçte birinde tasarruf hakkı tanımıştır. Bu üçte bir üzerinde dilediğiniz gibi tasarrufta bulunabilirsiniz."[58]

Üçte bir oranından fazla yapılan vasiyetin hükmü hakkında İslâm hukukçuları ihtilaf etmişlerdir. Bu konuda iki temel görüş bulunmaktadır;

---

otoritesine) bırakılmıştır. (Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, 2: 164, 181-182. Göz hakkı ile ilgili âyetler için bk. en-Nisa 4/8, 32-33.) "Göz hakkı" konusu "süt akrabalık" ve "şüf'a hakkı" gibi İslâm hukukunun kendine has özel hükümlerinden birisidir.

55 İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem*, 672; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3: 382. Ayrıca bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9: 232; Dirînî, *Nazariyyetü't-teassüf,* 106.

56 Buhâri, "Vesâyâ" 2, 3, "Cenâiz", 37; "Fezâilu'l-Ashâb", 49; "Megâzi", 77; "Nafakât", 1; "Marzâ", 13,16, 43; "Ferâiz", 6; Müslim, "Vesâyâ", 5 (nr. 1628); Muvatta, "Vasiyyet", 3; Tirmîzî, "Vesâyâ", 1, Ebû Dâvûd, "Vesâyâ", 2; Nesâî, "Vesâya", 3; İbn Mâce, "Vesâyâ", 5; Beyhakî, "Vesâyâ", 5. Ayrıca bk. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 7: 371-372.

57 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 543; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, 10: 469; Ali b. Ebî Bekr el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (İstanbul: Dâru Kahraman, 1986), 4: 231-232; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8: 389, 392. Ayrıca bk. Aktan, *Miras Hukuku*, 70.

58 İbn Mâce, "Vesâyâ", 5; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 441; Beyhakî, "Vesâyâ", 5.

Birinci görüş: Sa'd b. Ebî Vakkas (ra) hadisine istinaden cumhur, mûrisin vârisleri olması halinde -yabancıya- üçte biri aşan vasiyetin vârislerin icazeti ile geçerli olacağını söylemiştir.[59]

İkinci görüş: Maliki ve Zahirilere göre ise hadiste "*üçte bir*" ifadesi geçtiği için üçte birden fazla yapılan vasiyet vârislerin icazeti olsa bile geçersizdir.[60]

Sahabeden bazılarının, Hz. Peygamber'in (as) Sad b. Ebû Vakkas'a (ra) üçte birin bile çok olduğunu söylemesinden hareketle dörtte birin daha efdal, beşte birin ise ondan da efdal olduğunu söylemeleri Maliki ve Zahirilerin görüşünü desteklemektedir. Nitekim İbn Abbas (ra) şöyle demektedir: "İnsanlar üçte bir değil de dörtte bir yapsalar daha iyi olur. Çünkü Hz. Peygamber (as) üçte bir çoktur, buyurmuşlardır."[61] Hz. Ali (ra)[62], Hz. Ebu Bekir (ra), Hz. Ömer (ra) ve Hz. Osman (ra) ise şöyle demişlerdir: "Beşte -bir iktisat, dörtte bir cehd (meşakkat) üçte bir ise zarar/zulümdür."[63]

Nisa, 4/12. âyetin tefsirinde, İslâm âlimlerinin, vasiyetin üçte birden az olmasının daha evla olduğunu söylediklerini ve Hz. Ali'nin (ra) dörtte birin veya beşte birin kendisine daha sevimli geldiğini aktaran Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ise bu konuda *üçte birin, dörtte birin* veya *beşte birin* daha evla olduğu şeklinde bir ölçü koymak yerine daha genel bir ifade ile vasiyetin zarar içermemesi gerektiği ile ilgili şöyle demektedir:

"İnsanın geride bıraktığı haleflerine bakması ve ona göre vasiyette bulunması gerekir. Şayet malı az ve vârisleri çok ise vasiyette bulunmaz. Şayet malı çok ise geride kalanların durumuna bakar ve az veya çok malına uygun bir şekilde vasiyette bulunur."[64]

2.2. Vârise Vasiyetin Yasaklanması

Vasiyet yoluyla vârislere zarar verme, bazen vârislerden birine Allah'ın farz kıldığı miras payından daha fazla vererek, diğer vârisleri mahrum etme şeklinde

---

[59] Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, 10: 486; Merğînânî, *el-Hidâye*, 4: 232; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8: 404; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 7: 377-379; İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem*, 672; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr,* 10: 339-340; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-islâmî*, 8: 101; Karaman, *İslâm Hukuku*, 1: 381-382.

[60] İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 543-544; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9: 317; Kurtubî, *el-Câmi'*, 6: 135; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-islâmî*, 8: 101.

[61] Müslim, "Vesâyâ", 10; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 7: 371.

[62] Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9: 233. Ayrıca bk. Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, 10: 478.

[63] Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, 10: 478. Ayrıca bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8: 393.

[64] Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9: 233.

de olabilmektedir.[65] Bundan dolayıdır ki İslâm hukukunda vasiyet, miktar açısından sınırlandığı gibi, vasiyetin yapıldığı kişiler açısından da sınırlandırılmıştır.[66]

Bu konuda esas olan ise Hz. Peygamber'in (as), "vârise vasiyet yoktur"[67] hadisidir. Bundan dolayıdır ki İslâm hukukçularının çoğunluğu vârise yapılan vasiyetin ancak diğer vârislerin icazet vermesi halinde geçerli olacağını söylemişlerdir.[68] Cumhura göre nasıl ki Hz. Peygamber (as), hasetliğe ve düşmanlığa sebebiyet vermemesi için kişinin sağlığında vârisleri arasında hibe yoluyla ayrımcılık yapılmasını yasakladıysa[69], aynı gerekçelerle vârise yapılan vasiyeti de yasaklamıştır. Nitekim hibe yoluyla yapılan ayrımcılıkta mûrisin vârisler arasındaki ayrımcılığı giderme imkânı olmasına rağmen, yasaklandığına göre kişinin ölümüne bağlı olarak vasiyet yoluyla vârisleri arasında ayrımcılık yapmasının evleviyetle yasaklanması gerekir. Dolayısıyla vârise yapılan vasiyet ancak diğer vârislerin icazeti ile geçerli olabilir.[70]

Şafiîlerden Müzenî (ö. 264/878), İbn Hazm (ö. 456/1064) ve Şevkânî'ye (ö. 1250/1834) göre ise diğer vârisler icazet verseler bile vârise yapılan vasiyet geçersizdir. Bazı Hanbelîler de bu görüşü benimsemiştir.[71] Buna göre mûrisin, zarar verme kastı olsun veya olmasın vârislerden birine vasiyette bulunması geçersiz olmaktadır. Çünkü mûris, nassa aykırı olarak aslen kendisi için meşru olmayan bir tasarrufta bulunmaktadır.[72]

Şu halde, vasiyet yoluyla bazı vârislere mirastaki paylarından daha fazla pay verilerek ayrımcılık yapılması diğer vârislere zarar vermeyi içeren bir tasarruf olmaktadır. Bundan dolayıdır ki mubah olan bir fiilin meşru kılınma amacı dışında kullanılması hakkın kötüye kullanılması olarak kabul edilir. Dolayısıyla böyle bir

---

65 İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem*, 672; Dirînî, *Nazariyyetü't-teassüf,* 107.

66 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9: 232.

67 Ebû Dâvûd, "Vesâyâ", 6; Tirmîzî, "Vesâyâ", 5; Nesâî, "Vesâyâ", 5; İbn Mâce, "Vesâyâ", 6. Buharî, bab başlığı yapmış, hadisi tahrîc etmemiştir. (Buhârî, "Vesâya", 6.)

68 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 207-209; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9: 233. Ayrıca bk. Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, 10: 493; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8: 396; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 7: 377-380; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-islâmî*, 8: 41-43; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 5: 124-125.

69 Buhârî, "Hibe", 12, 13, Müslim, "Hibât", 3.

70 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8: 396.

71 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9: 316; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8: 396; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 7: 379; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-islâmî*, 8: 43. Ayrıca bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 542.

72 Dirînî, *Nazariyyetü't-teassüf,* 49, 106-107.

durumda, "her kim mûsînin (vasiyet eden kişinin) haksızlık etmesinden korkarsa" (el-Bakara 2/182) âyetinin hükmü gereğince vârislerin aleyhine haksızlık içeren vasiyet konusunda Müslümanların mûsîyi (vasiyette bulunan kişiyi) adalete yönlendirmesi gerekir. Şayet mûsî, adil olmaya yanaşmazsa, çocuklarına yapmış olduğu zulmün ve haksızlığın giderilmesi için kamu otoritesinin (mahkemenin/hâkimin) devreye girmesi gerekir.[73]

3. VASİYET YOLUYLA VARİSLERİ MİRASTAN MAHRUM ETMEYE YÖNELİK TASARRUFLARA KARŞI NASSLARDA ZIMNEN VEYA KAMU OTORİTESİNİN YASAMA YETKİSİNE DAYALI OLARAK GETİRİLEN SINIRLAMALAR

3.1. Vasiyetin İspatına Yönelik Şekil Şartlarının Getirilmesi

Mûrisin geride bıraktığı mal varlığında asıl olan, yani genel kural, bu malın tümünün miras olarak vârislere intikal etmesidir. Dolayısıyla (yabancıya) vasiyetin meşru olması, bu genel kuraldan âyet ve hadislerle istisna edilmiş (istisnâî) bir hüküm olmaktadır. Bundan dolayıdır ki vârisler ile mûsâ leh (kendisine vasiyette bulunulan kişi/ler) arasında çıkabilecek ihtilafların önlenmesi, mirasçıların mahfûz hisselerinin ve diğer hak sahiplerinin haklarının koruma altına alınması için vasiyetin yapıldığının ispatına yönelik bazı şekil şartlarının bulunması önem arz etmektedir.

İslâm hukukçuları ispat kolaylığı sağlaması ve vârisler arasında ihtilafa meydan vermemesi için prensip olarak vasiyetin şahitlerin huzurunda yazılı olarak yapılmasının mendup olduğunu söylemektedirler.[74] Vasiyetin ispatı veya geçerliliği için ise öncelikle usulüne uygun olarak yapılmış olması gerekmektedir. Bu bağlamda vasiyetin rüknü yani kurucu unsuru önem arz etmektedir.

Maliki, Şafiî ve Hanbelîlerden oluşan İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre vasiyetin unsurları; "mûsî (vasiyet eden kişi), mûsâ leh (kendisine vasiyet edilen kişi), mûsâ bih (vasiyet edilen mal) ve siğa (icab ve kabul/irade beyanı)" olmak üzere dörttür. Hanefiler ise vasiyetin rüknünün sadece "sîğa" yani "icap ve kabul"den oluşan irade beyanı olduğunu söylemektedirler. Ancak icab ve kabulün

---

[73] Bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 213-214; Kurtubî, *el-Câmi'*, 3: 118.

[74] Zühaylî, *el-Fıkhü'l-islâmî*, 8: 126. Ayrıca bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8: 470, 471, 472.

olabilmesi için cumhurun kabul ettiği diğer unsurların da zorunlu olarak bulunması gerektiğinden, sonuç olarak, tüm İslâm hukukçularına göre vasiyetin rüknü "sîğa" yani icab ve kabulden oluşan irade beyanı olmaktadır.[75]

İslam hukukunda vasiyet tek taraflı bir akit olduğu için, icapla birlikte kabulün de bulunması gerekip gerekmediği üzerinde doktrinde farklı görüşler ileri sürülmüştür.[76] Cumhura göre siğada yani irade beyanında asıl olan "icap" olup, "kabul" vasiyetin lüzumu/bağlayıcılığı veya mûsâ bihin, mûsâ lehin mülkiyetine girmesi için gereklidir. Cumhur, kabulün gerekli olmamasını mûsâ bihi (vasiyet edilen malı) mirasa/mevrûsa (vârislere intikal eden mala) benzeterek açıklamışlardır; nitekim her ikisi de ölüme bağlı olarak intikal etmektedir. Buna göre nasıl ki mirasın geçerli olması için vârisin kabulü gerekmiyorsa, vasiyetin geçerli olması için de mûsâ lehin (kendisine vasiyette bulunulan kişinin) kabulü gerekli değildir.[77] Hanefiler ise kabul'ün de icab gibi rükün olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla Hanefilere göre sadece icabın olması vasiyet akdinin kurulması için yeterli olmayıp kabulün de bulunması gerekir. Aksi takdirde vasiyetin varlığından söz edilemez.[78]

Vasiyette icab; "Şu malımın üçte birini falancaya veya falan yere vasiyet ettim" şeklinde mûsînin iradesini sarahaten beyan etmesi ile olur. Kabul ise ya mûsâ lehin sarahaten "kabul ettim" demesi şeklinde veya mûsînin vefatından sonra mûsâ bihte (vasiyet edilen mal üzerinde) kabulü gösterir bir tasarrufta bulunmasıyla delaleten olur. Buna göre, mûsînin ölümünden önce usulüne uygun olarak yaptığı icabın, ölümünden sonra mûsâ leh tarafından kabul edilmesi ile vasiyet gerçekleşmiş ve bağlayıcı hale gelmiş olur.[79]

---

75 Şelebî, *Ahkâmü'l-vesâyâ ve'l-evkâf*, 26; Şaban ve Gandûr, *el-Vasiyye ve'l-mîrâs.* 23-25. Ayrıca bk. Zühaylî, *el-Fıkhü'l-islâmî*, 8: 13-15.

Vasiyette icab ve kabul ile ilgili geniş bilgi için bk. Ekrem Buğra Ekinci, "İslâm-Osmanlı Hukukunda Vasiyetin Şekli", *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 1*, sy.1 (1997): 105-120.

76 Konuyla ilgili görüşler için bk. Şelebî, *Ahkâmü'l-vesâyâ ve'l-evkâf*, 26-29; Şaban ve Gandûr, *el-Vasiyye ve'l-mîrâs,* 25-28.

77 Merğînânî, *el-Hidâye*, 4: 233-234; Şelebî, *Ahkâmü'l-vesâyâ ve'l-evkâf*, 26-27, 39.
Vasiyetin bağlayıcı veya mûsâ bihin mûsâ lehin mülkiyetine geçmesi için vasiyetin mûsâ lehin tarafından kabul veya reddinin zamanı, fevri olup olmaması ve kabulle ilgili diğer durumlar hakkında doktrindeki görüşler için bk. Şelebî, *Ahkâmü'l-vesâyâ ve'l-evkâf*, 39-49; Şaban ve Gandûr, *el-Vasiyye ve'l-mîrâs,* 33-50

78 Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, 10: 479. Ayrıca bk. Merğînânî, *el-Hidâye*, 4: 233; Şaban ve Gandûr, *el-Vasiyye ve'l-mîrâs,* 28.

79 Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 5: 117-118.

Mûsî, vasiyetle ilgili icabını (irade beyanını) sözlü, yazılı veya maksadı anlatan başka bir işaretle de beyan edebilir.[80] Kuruluşu yani icab hangi şekilde olursa olsun -Kur'an'da beyan edildiği üzere (el-Maide 5/106-108) - vasiyetin ispatında asıl olan şahitliktir. Hanefiler ise -şahitler bulunmasa bile- maksadı ifade edecek şekilde açık ve anlaşılır bir şekilde evrak üzerine yazılmış yani vasiyet olduğunu ifade eden bir başlığı bulunup kimden kime neyin vasiyet olarak bırakıldığı açık ve net olarak yazılmış ise bu şekilde yazılı olarak tanzim edilen belgenin de vasiyetin sübutunda bir ispat vasıtası olduğunu söylemişlerdir.[81]

Mûsînin vasiyetini yazılı olarak yapması halinde, asıl olan bunun şahitlerin huzurunda yapılmış olmasıdır. Dolayısıyla vasiyetin yazılı olarak yapılması halinde Hanefilere, Şafiilere ve bir görüşünde Ahmed b. Hanbel'e göre[82] bu vasiyetin şahitlere okunması ve onların da içeriğini anlamış olması ya da vasiyetin mûsîye okunarak onun da dinlemiş olduğu bu vasiyetin içeriğini onaylamış olması gerekir. Dolayısıyla şahitlerin mûsîden işitmediği veya mûsînin yanında okunmayıp da mücerred mûsînin el yazmasına dayalı yazılı bir belge ile vasiyet sabit olmaz. Çünkü bu konuda mûsînin yazısına benzetilerek sahtekârlık yapılması mümkündür. Bundan dolayıdır ki şahitlerin sadece mûsîye ait olduğu söylenen yazılı belgeyi görmeleri ittifakla (icma ile) geçerli değildir.[83] Buna göre iki şahit huzurunda mûris/mûsî (miras bırakan/vasiyet eden) tarafından onaylanmayan vasiyetin dini ve hukuki olarak bir bağlayıcılığı yoktur.[84]

Vasiyetin kuruluşunda asıl olan mûsînin sözlü irade beyanıdır. Buna göre diğer sıhhat şartlarının da bulunması halinde başka şekil şartları aranmaksızın icab ve kabulün bulunması ile vasiyet gerçekleşmiş olur. Bu şekilde gerçekleşen bir vasiyet akdine binaen mûsâ leh, ölen kişinin (mûsî) vâsî veya vârislerine başvurarak vasiyetin yerine getirilmesini ister. Ancak ölen kişinin vârisleri mûsâ lehin talebini hemen yerine getirmeyip vasiyetin varlığını ispat etmesini isteyebilirler. Böyle bir

---

80 Bk. Ebû Zehra, *Şerhu Kânûni'l-vasiyye*, 10-12; Şelebî, *Ahkâmü'l-vesâyâ ve'l-evkâf*, 30-33; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-islâmî*, 8: 15-18.

81 Zühaylî, *el-Fıkhü'l-islâmî*, 8: 126.

82 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8: 470-471.

83 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8: 470-471; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-islâmî*, 8: 126-127.

84 Zühaylî, *el-Fıkhü'l-islâmî*, 8: 128.

durumda, mûsâ leh, ispat külfeti ile yükümlü olup ilgili âyetlerin hükmü[85] gereğince vasiyetin varlığını adil iki şahit ile ispat etmek zorundadır.[86]

Buna göre İslâm hukukunda vasiyet, prensip olarak ister sözlü, ister yazılı, ister işaret ile olsun îcap ve kabulün (irade beyanının) bulunmasıyla gerçekleşen bir akit olup, bunun dışında ayrıca resmî şekil şartı aranmamaktadır.[87] Ancak mûsînin vefatından sonra, vasiyetin varlığı veya içeriği ile ilgili vârisler ve mûsâ leh arasında bir ihtilaf çıkması halinde mûsâ lehin vasiyetin varlığını şahitlerle ispat etmesi gerekmektedir. Vasiyetin ispatından maksat ise, mûsînin *sözlü, yazılı ve maksadı ifade eden bir işaret* ile vasiyette bulunduğunun adil iki şahit ile ispat edilmesidir.[88]

İslam hukukunda vasiyet tek taraflı bir tasarruf olduğu için bu işlemin içeriğini yanlış anlama ve hatırlama veya tebdil/saptırma ile vârislerin, özellikle de kendisine vasiyette bulunulan kişilerin haksızlığa uğramaları mümkündür. Bundan dolayıdır ki mûsînin ölümünden sonra geride kalan vârisler ile mûsâ leh arasında ihtilaf çıkmaması ve hak sahiplerinin mağdur olmaması için Kur'an'da vasiyetin ispatına yönelik bazı tedbirler öngörülmüştür.[89]

Konuyla ilgili âyetlerde (el-Maide 5/106-108) vârislerin ve lehine vasiyette bulunulan kişilerin haklarını korumak için, öncelikli olarak vasiyetin varlığının adil iki Müslüman şahit ile ispat edilmesi gerektiği belirtilmiş, Müslüman şahidin olmaması halinde gayr-i Müslimlerin şahitliğinin de kabul edilebileceği benimsenmiş, şahitlerin gerçeğe uygun bir şekilde beyanda bulunduklarına dair ayrıca yemin etmeleri gerektiği de ifade edilmiştir.[90]

Diğer taraftan prensip olarak vârise vasiyet geçerli olmadığından kişi herhangi bir maslahattan dolayı vârislerinden birine mal bırakmak istiyorsa bunu di-

---

85 Bk. el-Maide 5/106-108.

86 Ekinci, "*İslâm ve Osmanlı Hukukunda Vasiyetin İspatı*", 1.

87 Ekinci, "*İslâm ve Osmanlı Hukukunda Vasiyetin İspatı*", 1.

88 Bk. Zühaylî, *el-Fıkhü'l-islâmî*, 8: 126-128. İslâm ve Osmanlı Hukukunda vasiyetin ispatı ile ilgili geniş bilgi için bk. Ekinci, "*İslâm ve Osmanlı Hukukunda Vasiyetin İspatı*", 1-17.

89 Hayreddin Karaman ve dğr., *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*, (Maide, 5/106-108. âyetlerin tefsiri) (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2006), 2: 354. Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Karaman vd, *Kur'an Yolu* (Maide, 5/106-108. âyetlerin tefsiri), 2: 352-358.

90 Elmalılı, *Hak Dini*, 3: 1831.

ğer vârislerden gizleyerek vasiyet yoluyla değil, henüz sağlığında iken diğer vârislerin bilgi ve rızası dâhilinde hibe/bağış yoluyla yapması daha uygundur.[91] Aksi takdirde -aşağıda da ifade edileceği üzere- ister gizli ister aleni olsun vârise yapılan vasiyet geçersizidir.[92]

Özetle ifade etmek gerekirse; İslâm hukukunda vasiyet icap ve kabulden oluşan bir akittir ve bunun dışında başka şekil şartı aranmamaktadır. Ancak vârislerin ve mûsâ lehin anlaşamaması halinde vasiyetin iki şahit ile sabit olması (ispat edilmesi) gerekmektedir.[93] Nitekim Osmanlı Devleti'nde ispat kolaylığı sağlaması açısından mûsînin vefatından sonra vârisler ile mûsâ leh (kendisine vasiyet edilen kişi/ler) arasında ihtilafların çıkmasını önleme amacıyla uygulamada vasiyetler genellikle yazılı olarak düzenlenmiş veya ilgili mahkemeye başvurularak "vasiyet hücceti" denilen belgeler düzenlenerek resmi kayıt altına alınmıştır.[94]

Bu bağlamda Türk Medeni Kanunu'nda vasiyetin ispatı ile ilgili düzenlemelere kısaca değinmek uygun olacaktır. TMK'da "Vasiyet, resmî şekilde veya miras bırakanın el yazısı ile ya da sözlü olarak yapılabilir"[95] denilerek vasiyetin ispatının *resmi tescil, el yazısı ve sözlü beyan* olmak üzere üç şekilde olabileceği ifade edilmiştir;[96]

1) **Resmi vasiyet/name**, iki tanığın katılmasıyla resmî memur tarafından düzenlenir. (*TMK*, md. 532)

Resmi vasiyetnamenin düzenlenmesinde şahitlerin durumu ile ilgili şartlar önem arz etmektedir. Bu durum TMK madde 536'da şöyle düzenlenmiştir:

"Fiil ehliyeti bulunmayanlar, bir ceza mahkemesi kararıyla kamu hizmetinden yasaklılar, okur-yazar olmayanlar, miras bırakanın eşi, üstsoy ve altsoy kan hısımları, kardeşleri ve bu kişilerin eşleri, resmî vasiyetnamenin düzenlenmesine memur veya tanık olarak katılamazlar."

---

91 Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 5: 125; Orhan Çeker, *Fetvalarım-I* (Konya: Damla Ofset Matbaacılık, 2014), 195, 196.

92 Ebû Dâvûd, "Vesâyâ", 6, Tirmîzî, "Vesâyâ", 5; Nesâî, "Vesâyâ", 5; İbn Mâce, "Vesâyâ", 6; Buharî, bab başlığı yapmış, hadisi tahrîc etmemiştir. (Buhârî, "Vesâya", 6.)

93 Ekinci, "*İslâm ve Osmanlı Hukukunda Vasiyetin İspatı*", 1, 12.

94 Ekinci, "*İslâm ve Osmanlı Hukukunda Vasiyetin İspatı*", 1.

95 TMK'da vasiyetin şekil şartlarına/ispatına yönelik düzenlemelerle ilgili bk. *TMK*, md. 531-541.

96 İslâm ülkeleri Ahvâl-i Şahsiye Kanunlarında da benzer düzenlemeler yer almaktadır. Örnek olarak bk. *Kânûni'l-ahvâli'ş-şahsiyye* (Mısır 1959), md. 64; *Kânûni'l-ahvâli'ş-şahsiyye* (Kuveyt 2007), md. 214.

2) **El yazılı vasiyet/name** ise, yapıldığı yıl, ay ve gün gösterilerek başından sonuna kadar miras bırakanın el yazısıyla yazılmış ve imzalanmış olması zorunludur. (*TMK*, md. 538).
3) **Sözlü vasiyet/name** ise *TMK* md. 539'da şöyle düzenlenmiştir: "Yakın ölüm tehlikesi, ulaşımın kesilmesi, hastalık, savaş gibi olağanüstü durumlar yüzünden resmî veya el yazılı vasiyetnamenin imkânsız olduğu durumlarda geçerlidir. Bunun için miras bırakan, son arzularını iki tanığa anlatır ve onlara bu beyanına uygun bir vasiyetname yazmaları veya yazdırmaları görevini yükler. Resmî vasiyetname düzenlenmesinde okur-yazar olma koşulu dışında, tanıklara ilişkin yasaklar, sözlü vasiyetteki tanıklar için de geçerlidir."

TMK'ya göre sözlü vasiyetin hukuken geçerli olabilmesi için tanıkların/şahitlerin bir belge düzenleyip imzalamaları ve bu belgeyi mahkemede kayıt altına aldırmaları gerekmektedir. Konuyla ilgili TMK'daki (md. 540) düzenleme şöyledir:

"Miras bırakan tarafından görevlendirilen tanıklardan biri, kendilerine beyan edilen son arzuları, yer, yıl, ay ve günü de belirterek hemen yazar, bu belgeyi imzalar ve diğer tanığa imzalatır. Yazılan belgeyi ikisi birlikte vakit geçirmeksizin bir sulh veya asliye mahkemesine verirler ve miras bırakanı vasiyetname yapmaya ehil gördüklerini, onun son arzularını olağanüstü durum içinde kendilerine anlattığını hâkime beyan ederler."

TMK'daki bu düzenlemeler ile Osmanlı'nın son dönemlerinde vasiyetin yazılı olarak yapılması ve mahkemelerde "vasiyet hücceti" denilen resmi evraklarla kayıt altına alınması arasında benzerlik olduğu görülmektedir. Nitekim Osmanlı Devleti'ndeki düzenlemenin amacı başta mirasçılar olmak üzere, terike üzerinde hakkı bulunan kişilerin mağdur edilmesini önlemektir. Konuya bu açıdan bakıldığında TMK'daki düzenlemelerin İslâm hukuku açısından da geçerli olduğunu söylemek mümkündür.

Nitekim İslâm hukukunda zararın giderilmesi, hakların güvence altına alınması ve kamu yararı gereği kamu otoritesinin kanun marifetiyle mubah alanı sınırlandırması mümkündür.[97] Buna göre mirasçıların mahfûz hisselerinin koruma altına alınabilmesi ve ispat kolaylığı sağlaması için her ne şekilde yapılırsa yapılsın vasiyetin iki şahit huzurunda yazılı olarak yapılması ve mahkemelerce kayıt altına

97 Kamu otoritesinin mubahı (hukukî serbest alanla ilgili tasarrufları) sınırlandırması ile ilgili kaynaklar için bk. *Giriş* (Kamu otoritesinin mubahı sınırlandırma hak ve yetkisi ile ilgili dipnot.)

alınmasının kamu otoritesi tarafından zorunlu hale getirilmesinde İslâm hukuku açısından bir sakınca olmadığı söylenebilir.

Sonuç olarak, vasiyetin yerine getirilmesinde asıl olan mirasçıların rızasıdır. Ancak mirasçılar ve mûsâ leh ihtilaf ettiğinde mahkemece resmi kayıt altına alınmayan veya mahkeme tarafından delil olarak kabul edilmeyen vasiyetlerin bir bağlayıcılığı ve geçerliliği olmayacaktır. Nitekim İslâm ülkeleri Ahvâl-i Şahsiye Kanunları da ihtilaf halinde, resmi evrak ile düzenlenip kayıt altına alınmayan veya el yazısı ile örfî yani normal bir kâğıda yazılmış olup üzerinde vasiyetin varlığını ispat eden mûrisin mührü, imzası ve parmak izinden birisinin bulunmadığı vasiyet davalarının mahkemede dinlenmeyeceğini/kabul edilmeyeceğini söylemektedir. Yine bu kanunlara göre vasiyetin ispatında asıl olan resmi veya örfî yazılı belge olup zaruret halinde iki şahit huzurunda yapılan sözlü vasiyet de geçerli olmaktadır.[98]

3.2. Üçte Bir Veya Daha Az Oranda Olsa Bile Varislere Zarar Verme Kastı İle Yapılan Vasiyetin Yasaklanması

İslâm hukukunda mirasçıların üçte ikilik mahfûz hisseleri hukuken koruma altına alındığı için mûris ancak terikenin üçte biri üzerinde yabancıya vasiyette bulunma hakkına sahiptir.[99] İlgili nassları ve bu konudaki sahabe uygulamasını esas alan cumhura göre prensip olarak İslâm hukukunda üçte bir oranını aşmamak şartıyla (yabancıya) vasiyetin hükmünün mubah/câiz olduğu anlaşılmaktadır.[100] Ancak vasiyetin mubah/câiz olması onun herhangi bir kayıt ve şartlarla sınırlı olmaksızın mutlak olarak geçerli olduğu anlamına da gelmemektedir.[101] Nitekim konuyla ilgili yukarıda vermiş olduğumuz nasslar (âyet ve hadisler), vasiyetin vârislere zarar vermeme kastı/şartı ile meşru kılındığını göstermektedir.[102] Dolayısıyla

---

[98] Örnek olarak bk. *Kânûni'l-Ahvâli'ş-Şahsiyye* (Mısır 1959), md. 64; *Kânûni'l-Ahvâli'ş-Şahsiyye* (Kuveyt 2007), md. 214.

[99] Ebû Zehra, *Şerhu Kânûni'l-vasiyye*, 8; Aktan, *Miras Hukuku*, 22; Karaman, *İslâm Hukuku*, 1: 381; Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, 2: 180.

[100] Vasiyetin hükmü ile ilgili görüşler hakkında bk. Kurtubî, *el-Câmi*, 3: 94; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 202-203; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5: 66-69. Ayrıca bk. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 7: 363-367; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9: 312-313; Karaman, *İslâm Hukuku*, 1: 379-380.

[101] Abdullah b. Abdülazîz Muslih, *Kuyûdü'l-milkiyyeti'l-hâssa*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1988), 500-501; Köse, *Hakkın Kötüye Kullanılması*, 125.

[102] Kurtubî, *el-Câmi'*, 3: 120-121; V 135; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 213. Vasiyetin zarar verme kastı ile olmaması gerektiği hakkında geniş bilgi için bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 211-214.

vasiyet hakkı, vârislere zarar verme amacı ile kullanılırsa Şâri'in maksadına aykırı olarak kullanılmış olmaktadır.

Konuyla ilgili miras âyetinde, "غير مضار / (*vârislere) zarar vermeksizin*" (en-Nisa, 4/12) kaydının konulmuş olması ve ilgili diğer nasslarda[103] vasiyetin zarar verme kastı olmaksızın yapılması gerektiğinin belirtilmesi, Şâri'in, vasiyetin meşruiyetini vârislere zarar vermeme kastı ile sınırlandırdığını göstermektedir.[104] Bundan dolayıdır ki İslâm hukukçuları vârislere zarar verme kastı ile yapılan vasiyetin masiyet (günah)[105] ve Allah'ın âyetleri ile alay etmek[106] olduğunu ifade etmişlerdir. Nitekim İbn Abbas'dan (ra) merfu ve mevkuf[107] olarak rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber (as), "Zarar verme kastı ile yapılan vasiyet büyük günahlardandır"[108] buyurmaktadır. Bundan dolayıdır ki Hz. Peygamber (as), vasiyet veya hibe yoluyla vârislerini mirastan mahrum etmek isteyenler hakkında şöyle demiştir: "Her kim vârislerini Allah'ın farz kıldığı mirastan mahrum ederse Allah da onun cennetten payını mahrum eder."[109]

Ebu Hüreyre'den (ra) rivayet edilen bir hadiste ise Hz. Peygamber (as), vârislerine zarar verme veya onlardan miras kaçırma kastı ile vasiyette bulunan ebeveyni (anne-babayı) şöyle uyarmaktadır:

"Bir erkek veya kadın altmış sene Allah'a taatta bulunur ve sonra onlara ölüm gelir. Bunlar (haksızlık ederek) vasiyetlerinde (vârislerine) zarar verirler ve bundan dolayı cehennem kendilerine vâcip olur. Ebu Hüreyre daha sonra "(Bu paylaştırma, ölen karılarınızın) yaptıkları vasiyetlerin yerine getirilmesi yahut borçlarının ödenmesinden sonradır... İşte bu (hükümler) Allah'ın koyduğu sınırlarıdır. Kim Allah'a ve Peygamberine itaat ederse, Allah onu, içinden ırmaklar akan, içinde ebedî kalacakları cennetlere sokar. İşte bu büyük başarıdır. Kim de Allah'a ve Peygamberine isyan eder ve O'nun koyduğu sınırları aşarsa, Allah onu ebedî kalacağı

---

103 Bk. Vasiyetle İlgili Naslar.

104 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2: 392; Dirînî, *Nazariyyetü't-teassüf*, 106.

105 Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 7: 371; Dirînî, *Nazariyyetü't-teassüf,* 47, 114.

106 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2: 335.

107 "*Merfu*", Hz. Peygambere izafe/isnad edilen söz; "*mevkûf*" ise sahabeye izafe/isnad edilen söz demektir. Bk. Abdullah Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, (İstanbul: Timaş Yay., 1987, 96, 99.

108 Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 7: 371. Ayrıca bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 213; Kurtubî, *el-Câmi'*, 6: 135; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9: 233; Hadisin tahrici ile ilgili bk. İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem*, 672.

109 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9: 233.

cehennem ateşine sokar. Onun için alçaltıcı bir azap vardır."(Nisa, 4/12-14) âyetlerini okumuştur."[110]

Buna göre mûris, vârislerini mirastan mahrum etme kastı ile doğrudan vasiyet yoluyla veya dolaylı olarak vasiyet anlamına gelecek şekilde başkası lehine borç ikrarında bulunarak ya da herhangi bir şekilde vârislerine zarar veremez.[111] Çünkü doğrudan vârislerin aleyhine yapılan vasiyet ve başkaları lehine asılsız borç ikrarı gibi tasarruflar Şâri'in maksadına aykırıdır ve hakkın kötüye kullanılması anlamına gelmektedir.[112] Şâri'in teşrî kılma maksadı dışında, vasiyetin vârislere zarar verme kastı ile kullanılması ise Allah'ın âyetleri ile alay etmektir.[113] Dolayısıyla mûrisin vasiyetinin geçerli olması için vârislere veya ilgili diğer şahıslara zarar verme kastı bulunmamalıdır.[114] Bundan dolayıdır ki, üçte bir sınırı içinde olsa bile mûrisin, vasiyet hakkını vârislerine zarar verecek şekilde kullanması, mubah olan bir alanda hakkın kötüye kullanılması anlamına geldiği için İslâm hukukunda yasaklanmıştır.[115]

Nitekim böyle bir durumda yapılan vasiyetin düzeltilmesi gerektiği ile ilgili Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "Vasiyet edenin hataya meyletmesinden ve günaha girmesinden korkan bir kimse, (tarafların) aralarını düzeltirse ona hiçbir günah yoktur. Şüphesiz Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir." (el-Bakara 2/182) Bu âyetin hükmü gereğince vasiyette bir haksızlık ve zarar verme kastı varsa, mûris ile vârisler arasını veya ilgili taraflar arasını düzeltmek, vasiyet yoluyla yapılan haksızlığı (zulmü) gidermek ve hakkın yerini bulması için tavsiyede bulunmak tüm insanlar ve hâkimler (kamu otoritesi) için bir görevdir. Çünkü bu bir emr-i bil maruf nehy-i anil münker konusudur. Cessâs'ın (ö. 370/980) konuyla

---

110 İbn Mâce, "Vesâyâ", 3; Ebû Dâvûd, "Vesâyâ", 3; Tirmîzî, "Vesâyâ", 2. Ayrıca bk. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 7: 370; Kurtubî, *el-Câmi'*, 5: 135; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 213. Hadisin tahrici ile ilgili ayrıca bk. İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem*, 672.
Yukarıdaki hadisin farklı bir rivâyeti ise şöyledir: "*Muhakkak ki bir adam/insan yetmiş sene hayır ehlinin ameli ile amel eder. Sonra (ömrünün sonunda) vasiyetinde haksızlık eder ve bu şer ameli ile hayatı sona erer. Bundan dolayı cehenneme girer. Yine bir adam/insan yetmiş sene şer ehlinin amelini işler ve (hayatının sonunda) vasiyetinde adil davranır. Bundan dolayı cennete girer*." (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 278. Ayrıca bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 213.)

111 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 39; Ömerî, *el-Hak ve nazariyyetü't-teassüf*, 134. (en-Nisa 4/12. âyetin tefsiri)

112 Köse, *Hakkın Kötüye Kullanılması*, 123-127.

113 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2: 335.

114 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 211-214; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 39 (en-Nisa 4/12. âyetin tefsiri)

115 Dirînî, *Nazariyyetü't-teassüf*, 106.

ilgili ifadelerinden, şayet mûsî (vasiyette bulunan kişi), yapılan tavsiyeler üzerine zarar verme kastı ile yaptığı vasiyetten kendi rızası ile dönmezse bunun hâkim kararıyla, diğer bir ifade ile kamu otoritesi tarafından cebren olması gerektiği anlaşılmaktadır.[116]

Bundan dolayıdır ki bazı İslâm âlimleri, vasiyetin vârislere zarar verme kastı ile yapılması halinde kamu otoritesinin tarafların arasını sulh ederek vârislerin aleyhine zarar içeren vasiyetin değiştirilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Çünkü burada musî/mûris, mubah olan bir konuda maksadın dışında tasarrufta bulunmuştur.[117] Buna göre ikrar veya karine yoluyla kötüye kullanıldığı ispat edilen veya vârislere zarar verme amacıyla yapıldığı bilinen vasiyetin mûrise iade edilmesi gerekir.[118] Nitekim (tabiundan) muhaddis-fakih Tavus b. Keysan (ö. 106/725) vârisleri mahrum etme amacı ile yabancıya yapılan vasiyetin geçersiz olduğunu, bu vasiyetin alınarak yakın akrabaya (vârislere) iade edilmesi gerektiğini söylemektedir.[119]

Buna göre üçte bir oranında bile olsa vârislere zarar verme kastı içeren vasiyet, hakkın kötüye kullanılması anlamına gelmektedir.[120] Bundan dolayıdır ki bazı İslâm hukukçuları, velev ki üçte bir oranında bile olsa zarar verme kastı ile olan vasiyetin geçersiz olması gerektiğini söylemişlerdir. Nitekim bir görüşlerinde Malikiler, bazı Şafiiler, Zamahşerî (ö. 538/1144)[121] ve Şevkani'ye (ö. 1250/1834)[122]

---

116 Bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 212.

117 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 213-214; Kurtubî, *el-Câmi'*, 3: 118; Muhammed Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: Dâru'-Tûnisiyye, 1984), 2: 153.

118 İbn Atiyye, el-*Muharrerü'l-vecîz*, 2: 20; İbn Ferhûn, *Tebsıratü'l-hükkâm fi usûlil akdiye ve menâhicil ahkâm*, tlk. Cemal Meraşalî, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l- ilmiyye, 1995), 2: 174; İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem,* Ayrıca bk. Ömerî, *el-Hak ve nazariyyetü't-teassüf*, 136; Kaddûmî, *et-Teassüf fî isti'mâli'l-hak,* 299; Köse, *Hakkın Kötüye Kullanılması*, 126, 127.

119 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 212.

120 Dirînî, *Nazariyyetü't-teassüf*, 106; Köse, *Hakkın Kötüye Kullanılması*, 125.

121 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 39.

122 Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 7: 371; Şevkânî, *ed-Dürrü'l-behiyye fi mesâili'l-fıkhiyye* (Mısır: Mektebetü's- sahabe, 1987), 49.

göre zarar verme kastı ile olması halinde, üçte bir oranında yapılan vasiyet geçersiz kabul edilmiştir.[123] Konuyla ilgili Zamahşerî şöyle demektedir: "Vasiyet vârislere zarar vermeyecek şekilde edilmeli. Zarar ise üçte birden fazlası ile olabileceği gibi, üçte bir oranında veya daha az olması halinde de olabilir."[124]

Son dönem İslâm hukukçuları da, "(Bu paylaştırma) zarar vermeksizin yapılan vasiyetin yerine getirilmesinden yahut borcun ödenmesinden sonra yapılır" (en-Nisa 4/12) âyetinin mutlak olduğunu ve yapılan vasiyetin miktarı hakkında bir sınır belirtilmediği ile istidlal ederek üçte birden az olsa bile "Zarar izale edilir"[125] kaidesi gereğince, vârislere zarar verme kastı ile yabancıya yapılan vasiyetin geçersiz olduğunu söylemektedir.[126]

Konuyla ilgili Muhammed Fethî Dirînî şu görüşleri aktarmaktadır:

"Buna göre her kim malının tümünü veya bir kısmını -velevki üçte birden az bile olsa- vârislerine zarar verme kastı ile vasiyette bulunursa, görünürde Allah'a yakınlık amacıyla yapılmış gözükse bile bu vasiyet geçersizdir. İşin tuhafı insanın, kendilerine sıla-ı rahim ve iyilik yapmakla emrolunduğu kişilere zarar vererek Allah'a yakınlaşmayı düşünmüş olmasıdır."; "Kur'an ve sünnetten anlaşılan, ister üçte bir oranında olsun, ister üçte bir oranından az veya çok olsun, zarar verme kastı ile yapılan vasiyetin geçersiz olmasıdır. Bu vasiyet, mûrise iade edilir. Buna göre üçte bir oranında vasiyete izin veren hadisin, zarar vermeme şartı ile kayıtlı olduğu anlaşılır."[127]

Özetle söylemek gerekirse; vasiyetin, zarar verme kastı olmaksızın yapılması gerektiğini belirten âyetin (en-Nisa 4/12) ve "İslâm'da zarar vermek de zarara zararla karşılık vermek de yoktur"[128] hadisinin hükmü gereğince ister üçte bir oranında ister daha az bir oranda; ister hakiki şahsiyeti olan bir yabancıya, ister hükmi

---

[123] Kurtubî, *el-Câmi'*, 6: 135; İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem*, 672.

[124] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 39 (en-Nisa, 4/12. âyetin tefsiri). Benzer değerlendirmeler için bk. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 7: 371.

[125] *Mecelle*, md. 20.

[126] Dirînî, *Nazariyyetü't-teassüf*, 231-232.

[127] Üstâz eş-Şeyh Ahmed İbrahim, *Kitâbü'l-vasiyye ve beyânü ahkâmihâ fi'ş-şerîati'l-islâmiyye*, 26-27'den naklen Dirînî, *Nazariyyetü't-teassüf*, 114-115.

[128] Muvatta, "Akdiye", 26; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 313; İbn Mâce, "Ahkâm", 17; Ayrıca bk. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 7: 80, 84.

şahsiyeti olan bir hayır cihetine yapılmış olsun, "Zarar izale olunur/edilir"[129] kaidesi gereğince sırf vârislere zarar verme kastı ile yapılan vasiyetin geçersiz olması gerekmektedir.[130]

SONUÇ

İslâm hukukunda vasiyet, bir malın veya menfaatin, ölümden sonrasına bağlı olmak üzere hakiki şahıslara veya hükmi şahıs olan hayır kurumlarına teberru yoluyla temlik edilmesi olup prensip olarak meşru ve mubah bir tasarruftur. Ancak uygulamada vasiyet hakkının, vârislerin tümünü veya bazısını mirastan mahrum etme veya onlardan mal kaçırmaya yönelik olarak vârislere zarar verme amacıyla kullanılabilmesi de mümkündür. Bundan dolayıdır ki İslâm hukukunda vasiyet hakkının kötüye kullanılmasını önleyici bazı tedbirler ve sınırlamalar getirilmiştir.

Bu çerçevede, "İslâm Hukukunda Vasiyet Yoluyla Varisleri Mirastan Mahrum Etmeye Yönelik Tasarrufların Sınırlandırılması" isimli çalışmamızda varmış olduğumuz sonuçları şu şekilde sıralamak mümkündür;

1) İslâm miras hukukunda -oranları farklı da olsa- erkek ve kız çocukların mirastan alacakları paylar belirlidir ve mûrisin vârislerini mirastan mahrum etme hakkı bulunmamaktadır.
2) İslâm hukukunda vasiyet prensip olarak mubah/caiz bir tasarruf olmakla birlikte Şâri', bu hakkın kötüye kullanılmasını önlemek için vârise vasiyeti yasakladığı gibi yabancıya vasiyeti de mûrisin mal varlığının üçte biri ile sınırlamıştır. Buna göre mûris ölüme bağlı olarak mal varlığının üçte biri üzerinde tasarruf etme hakkına sahiptir. Üçte ikilik pay ise vârislerin hakkı olup hukuk dilinde buna "mahfûz hisse/saklı pay" denilmektedir. Prensip olarak (bazı istisnalar dışında) mûrisin mahfûz hisse üzerinde tasarruf hak ve yetkisi yoktur.
3) Vasiyet ölüme bağlı bir tasarruf olduğu için mûrisin vefatından sonra vârisler ile mûsâ leh (kendisine vasiyette bulunulan kişi/ler) arasında ihtilaf çıkması halinde vasiyetin ispatlanması söz konusu olmaktadır. Doktrinde vasiyetin sözlü, yazılı ve maksadı ifade eden işaretlerle gerçekleşmesi üzerinde durulmuş ve prensip olarak vasiyetin şahitler huzurunda yapılmasının mendup ol-

[129] *Mecelle*, md. 20.

[130] Dirînî, *Nazariyyetü't-teassüf*, 106, 107-116; Kaddûmî, *et-Teassüf fî isti'mâli'l-hak,* 299.

duğu belirtilmiştir. Ancak kanaatimizce, vasiyetin şahitler huzurunda yapılmasını emreden âyetlerden (el-Maide 5/106-108) hareketle ispat kolaylığı sağlaması, vârislerin ve diğer hak sahiplerinin haklarının koruma altına alınması açısından, günümüzde vasiyetin kamu otoritesinin belirlemiş olduğu şekil şartlarına ve resmi formaliteye uygun olarak yapılarak hukukî güvence altına alınması Şâri'in maksadına ve İslâm'ın ruhuna daha uygun olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim günümüz İslâm ülkeleri Ahvâl-i Şahsiye Kanunları da ihtilaf halinde, resmi formaliteye uygun olarak ispat edilemeyen vasiyet sebebiyle mahkemelerde dava açılamayacağını söylemektedir.

4) İslâm hukukunda yabancıya yapılan vasiyet, murisin mal varlığının üçte biri ile sınırlandırılmakla birlikte, üçte bir veya daha az bir oranda olsa bile, bu hakkın vârislere zarar verme kastı ile onları mirastan mahrum etme amacıyla kötüye kullanılması mümkündür. Ancak, miras âyetinde "غير مضار/(vârislere) zarar vermeksizin yapılan vasiyet" (en-Nisa 4/12) kaydının konulmuş olması ve ilgili diğer nasslarda vasiyetin zarar verme kastı olmaksızın yapılması gerektiğinin belirtilmesi, (velev ki üçte birden az olsa bile) vasiyetin vârislere zarar vermeme kastı ile meşru kılındığını göstermektedir. Dolayısıyla Şâri'in maksadına aykırı olarak varislere zarar verme kastı ile (yabancıya) yapılan vasiyetin, velev ki üçte bir veya daha az oranda olsa bile, "*Zarar izale edilir*" (*Mecelle,* md. 20) kaidesi gereğince kamu otoritesi tarafından sınırlandırılması mümkün olmaktadır.

Sonuç olarak İslâm hukukunda vasiyete bağlı tasarruflar; "vârise vasiyetin yasaklanması" ve "yabancıya vasiyetin üçte bir ile sınırlandırılması" şeklinde Şâri' tarafından doğrudan nasslarla sınırlandırılırken; "vasiyetin ispatına yönelik şekil şartlarının getirilmesi" ve "velev ki üçte bir veya daha az oranda olsa bile, Şâri'in maksadına aykırı olarak varislere zarar verme kastı ile (yabancıya) yapılan vasiyetin sınırlandırılması" ile ilgili hukukî düzenlemeler, zamanın şart ve icaplarına göre kamu otoritesinin sınırlı yasama yetkisine (hakku'l-imâme/hakku's-saltâne) bırakılmıştır.

KAYNAKÇA

Abbâdî, Abdüsselam Dâvud. *el-Milkiyye fi'ş-şerîati'l-islâmiyye: tabîatüha ve vazîfetüha ve kuyûdüha: mukârane bi'l-kavânîn ve'n-nüzumi'l-vad'iyye*. 3 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000.

Abdüllâvî, Beşir el-Mekkî. *Sultatü veliyyi'l-emr fi takyîdi'l-mubâh*. Beyrut: Dâru mektebeti'l-meârif, 2011.

Akgündüz, Ahmet ve Halil Cin. *Türk-İslâm Hukuk Tarihi*. 2 cilt. İstanbul: Timaş Yay., 1990.

Aktan, Hamza. *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku*. İzmir: Işık Akademi Yay., 2008.

Aktan, Hamza, "Miras". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 30: 143-145. Ankara: TDV Yay., 2005.

Âlûsî, Şihâbuddîn Muhammed b. Abdillah. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm*. 30 cilt. Beyrût: Dâru ihyâü't-türâsi'l-arabî, ts.

Arı, Abdüsselam. "Vasiyet". TDV İslam Ansiklopedisi. 42: 552-553. Ankara: TDV Yay., 2011.

Arı, Abdüsselam. "Vacip Vasiyet Ve Halefiyet Bağlamında 'Dede Yetimi' Problemi". *EKEV Akademi Dergisi* 12, sy. 34 (2008): 249-268.

Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-Kübrâ.* 11 cilt. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*. 8 cilt. İstanbul: Bilmen Yay., 1985.

Bûtî, M. S. Ramazan. *Davâbıtü'l-maslaha fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye.* Dımeşk: Dâru'l-Müttehıde, 1990.

Cessâs, Ebu Bekir Ahmet b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Sadık Kamhâvî. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 1985.

Cevâd Ali, *el-Mufassal fî târîhi'l-Arab kable'l-islâm.* 10 cilt. Bağdat: 1993.

Çeker, Orhan. *Fetvalarım-I*. Konya: Damla Ofset Matbaası, 2014.

Dirînî, Muhammed Fethî. *el-Hak ve medâ sultânü'd-devle fî takyîdihî.* Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1984.

Dirînî, Muhammed Fethî, *Hasâisü't-teşrîi'l-islâmî fi's-siyaseti ve'l-hükm,* Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2013.

Dirînî, Muhammed Fethî. *Nazariyyetü't-teassüf fî isti'mali'l-hak fi'l-fıkhi'l-islâmî.* Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1988.

Ebû Zehra, Muhammed. *Şerhu Kânûni'l-vasiyy.* Kahire: 1950.

Ebû Zehra, Muhammed. *Ahkâmü't-terikât ve'l-mevârîs.* Kahire: Daru'l-fikri'l-arabî, 1963.

Ebû Zehra, Muhammed. *el-Cerîme*. Kahire: Dâru'l-fikri'l-arabî, 1986.

Ekinci, Ekrem Buğra. "İslâm ve Osmanlı Hukukunda Vasiyetin İspatı". *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. Naci Kınacıoğlu'na Armağan 1, sy. 2, (1997): 105-120.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yay., 1998.

Erdoğan, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi.* İstanbul: MÜİFV. Yay., 1990.

Hâdimî, Ebu Saîd. *Mecâmiu'l-hakâik.* nşr. Şirketü Sahafiyye Osmaniyye müdürü el-Hâc Ahmed Hulûsî. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308.

Hallâf, Abdülvahhab. *İlmü usûli'l-fıkh*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1984.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebsâr*. 13 cilt. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavvad. Riyad: Dâru alemi'l-kütüb, 2003.

İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *İslâm Hukuk Felsefesi (Gaye Problemi) (Makâsıdü'ş-şerîati'l-islâmiyye)*. çev. Vecdi Akyüz ve Mehmed Erdoğan. İstanbul: İklim Yay., 1988.

İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdülhak b. Galib. *el-Muharrerü'l-vecîz*. 6 cilt. thk. Abdüsselam Abdüşşafii Muhammed. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiye, 1422.

İbn Ferhûn, Burhaneddin Ebu'l-Vefa (Ebu'l-İshak) İbrahim. *Tebsıratü'l-hükkâm fi usûlil akdiye ve menâhicil ahkâm*. 2 cilt. tlk. Cemal Meraşalî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1995.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-Muhallâ bi'l-âsâr.* 11 cilt. Mısır: İdaretü't-tab'ati'l-münîra/Matbaatu'n-nahda, ts.

İbn Kudâme, Muvaffaküddin Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî ve Abdülfettah Muhammed el-Hulüv. Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 1997.

İbn Receb, Zeynüddin Ebul Ferac Abdurrahman b. Şihabüddin. *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem fi şerhi hamsîne hadîsen min cevâmii'l-kelim*. tlk/thk. Mahir Yasin el-Fahl. Dımeşk/Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2008.

İbn Rüşd. *Bidâyetül müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 2 cilt. Beyrut/Kahire: Dâru'l-cîyl/Mektebetü'l-külliyeti'l-ezheriyye, 2004.

İbnü'l-Arabî, Kadı Ebu Bekir. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk./tlk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'kütübi'l-ilmiyye, 2003.

İmre, Zahit. *Türk Miras Hukuku*. İstanbul: İstanbul Hukuk. Fak. Yay., 1968, 1972.

Kaddûmî, Abîr Ribhî Şâkir. *et-Teassüf fî isti'mâli'l-hak fi'l-ahvâli'ş-şahsiyye*. Ürdün: Dâru'l-Fikr, 2007.

Karaman, Hayreddin, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*. 3 cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat. 2011.

Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. 3 cilt. İstanbul: Nesil Yay. 1987.

Kâsânî, Ebû Bekr Alâaddin b. Mes'ûd. *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'*. 10 cilt. thk. Ali Muhammed Muavvad. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiye, 2003.

Köse, Saffet. *İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*. İstanbul: İFAV Yay., 1997.

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*. 24 cilt. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006.

Mansurizâde Saîd. "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyyeden Olmadığına Dair". *İslâm Mecmuası* 1, sy.10 (1330): 295-303.

Mansurizâde Saîd. "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men Olunabilir". *İslâm Mecmuası* 1. sy.8 (1330): 233-238.

Medkûr, M. Sellâm. *Nazariyyetu'l-ibâha inde'l-usuliyyin ve'l-fukâhâ*. Kahire: Dâru'n-nehdati'l-arabiyye, 1984.

Muslih, Abdullah b. Abdülazîz. *Kuyûdü'l-milkiyyeti'l-hâssa*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1988.

Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi. yay. haz. Orhan Çeker. Konya: Mehir Vakfı Yay., 2012.

Ömerî, İsmail. *el-Hak ve nazariyyetü't-teassüf fî isti'mâli'l-hak fi'ş-şerîati ve'l-kânûn*. Irak Musul: 1984.

Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-ğayb/et-Tefsîru'l-kebîr*. 22 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981.

Seyyid Bey, Muhammed. *Fıkıh Usulü (Giriş)*. yay. haz. Hasan Karayiğit. İstanbul: Düşün Yay., 2010.

Şaban, Zekiyüddin ve Gandûr, Ahmed. *el-Vasiyetü ve'l-mîrâs ve'l-vakf fi'ş-şerîati'l-islâmiyye*. Kuveyt: Mektebetü'l-fellâh, 1984.

Şaban, Zekiyyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fıkıh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2015.

Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Mûsâ. *el-Muvâfakât fî usûli'ş-şeriâ*, 4 cilt. nşr./tlk. Abdullah Dıraz, Beyrut: Daru'l-ma'rife, t.y.

Şelebî, Muhammed Mustafa. *Ahkâmü'l-vesâyâ ve'l-evkâf*. Beyrut: ed-Dâru'l-câmiiyye, 1982.

Şevkânî, Muhammed b, Ali b. Muhammed. *Neylü'l-evtâr*. 12 cilt. Riyad: Dâru İbn Kayyim, 2005.

Yılmaz, İbrahim. *İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırması*. Kayseri: TezMer, 2015.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 5 cilt. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud ve Ali M. muavvad, Riyad: Mektebetü'l-abîkân, 1998.

Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Medhalü'l-fikhî'l-âmm/el-Fıkhu'l-İslâmî fi sevbihi'l-cedîd*. 3 cilt. Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1968.

Zeydan, Abdülkerim. *el-Vecîz fî usîli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2011.

Zeylaî, Fahreddin. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzü'd-dekâik ve hâşiyetü'ş-Şelebî*. Kahire: el-Matbaatü'l-kübrâ el-Emîriyye (Bulak) / Daru'l-kütübi'l-islâmî, 1313.

Zühaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-islâmî ve edilletühû*. 8 cilt. Dımeşk: Dâru'l-fikr, 1989.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, December 2017, 21 (3): 1775-1796

Gözlerden Kaçmış Bir Fetâva Mecmûası: Bostânu Şekā'iki'n-Nuʿman

An Unnoticed Fatwa Book: Bostānu Shaqā'iq al-Nuʿmān

Ahmet Hamdi Furat
Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Associate Professor, Istanbul University, Faculty of Theology, Departmant of Islamic Law
Istanbul, Turkey
ahmetfurat@gmail.com
ORCID ID orcid.org/0000-0001-8361-6879

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 30 October/Ekim 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 28 Kasım/November 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December
Cilt / Volume: 21 **Sayı – Issue:** 3 **Sayfa / Pages:** 1775-1796
DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.334824
Cite as: Furat, Ahmet Hamdi. "Gözlerden Kaçmış Bir Fetâva Mecmûası: Bostânu Şekā'iki'n-Nuʿman-An Unnoticed Fatwa Book: Bostānu Shaqā'iq al-Nuʿmān". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, sy. 3 (Aralık/December 2017): 1775-1796. doi: 10.18505/cuid.334824.
Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Gözlerden Kaçmış Bir Fetâva Mecmûası: Bostânu Şekā'iki'n-Nuʿman

Öz: Bâyezıd Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi bölümü 1414 numarada kayıtlı olan *Bostânu Şekâ'iki'n-Nuʿmân* isimli fetvâ mecmûası gözlerden kaçmış ve fetvâ literatüründeki yerini alamamıştır. Adından Taşköprülüzâde'nin (ö. 968/1561) meşhur eseri *Şekâ'ik-i Nuʿmâniyye*'nin bir parçası olduğu izlenimini veren eser, Babakûşî Abdurrahman Efendi'ye (ö. 983/1576) âit nukullü bir fetvâ mecmûasıdır. Abdurrahman Efendi'nin hayat hikâyesinin yer aldığı meşhur *Şekā'ik* zeyli Atâ'î'de de onun bu isimli bir eserinden bahsedilmemektedir. Filibe bölgesinden bir âileye mensup olan Abdurrahman Efendi, İstanbul ve Edirne'de bazı görevler yaptıktan sonra Kırım bölgesindeki Kefe'ye müftü olarak atanmıştır ve 983/1576'de vefat etmiştir. Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) mülâzımlığını yapması dışında Atâ'î'de (ö. 1045/1635) onun ilmî kimliği hakkında bilgi bulunmaz. Makalemizde, öncelikle Babakûşî'nin hayatı ve Osmanlı fukahâ geleneğindeki yeri tespit edilecektir. Daha sonra el yazması nüshanın özellikleri ve hâmişlerindeki notlardan bir kısmı ele alınacaktır. Değerlendirme bölümünde özellikle hâmişlerinde bulunan çok sayıda notlar sebebiyle literatürdeki yerini alması gereken bu fetvâ mecmûasının genelde İslam Hukuk Literatüründeki özelde ise fetvâ literatüründeki yeri tespit edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Literatürü, Fetvâ, Nukullü Fetvâ Mecmûası, Babakûşî Abdurrahman Efendi, Bostânu Şekâ'ik-i Nuʿmân.

An Unnoticed Fatwa Book: Bostānu Shaqā'iq al-Nuʿmān

Abstract: The corpus of fatwa named as *Bostānu Shaqā'iq al-Nuʿmān*, recorded in the Veliyuddin Efendi section under the number 1414 at Beyazıd State Library. It has been ignored so far. Because of its name, it may be thought that it is a part of Tashkoprulüzāde's (d. 968/1561) book *Shaḳā'iḳ-i Nuʿmāniyya*, but it is a nuqullu fatwa collection of Babakūshī ʿAbdurrahmān Efendi. In the famous Shaqā'iq appendix Atā'ī, which gives information about the biography of Abdurrahmān Efendi (d.983/1576) does not mention the book with this name. Abdurrahman Efendi who was from a family in Plovdiv region worked in different positions in Istanbul and Edirne. Then, he was appointed as a mufti to Kefe, Crimea. He died in 983/1576. There is no information about his scholarly identity in ʿAṭāʾī (d. 1045/1635) except being the intern of Abū l-Suʿūd Efendi (d. 982/1574) . In this essay, first of all, the place of Babakūshī in Ottoman Islamic Law tradition will be determined, and the

features of the manuscripts and some notes on the postscript will be studied. In assessment section, especially because of the notes on the manuscripts, it has to be studied in terms of Islamic Law literature and its place should be figured out in fatwa literature.

Keywords: Fiqh Literature, Fatwa, Nuqullu Fatwa Collection, Babakūshī ʿAbdurrahmān Efendi, Bostānu Shaqā'iq al-Nuʿmān.

SUMMARY

Nuqullu Fatwa collections that included citations were the books that were created for people to have access to the ruling on legal issues of scholars who were appointed as Muslim judges or muftis together with their sources and background. Although there are several studies in the literature about fatwa collections with citations Babakūshī ʿAbd al-Raḥmān Efendi's book titled *Bostânu Shaqā'iḳ al-Nuʿmān* was not included in the literature. ʿAṭāʾī provides information about the life of Babakūshī Abdurrahman Efendi. Atâ'î explains that he climbed the stairs with the help of Baba Efendi and joined the special group of people with aptitude at the level of apprenticeship. Then he raised also to the level of being the intern of Abū l-Suʿūd

Efendi. Later, Babakūshī ʿAbd al-Raḥmān started to teach. He taught as a teacher for three years in Istanbul and then became the Mufti of Kefe replacing Molla Akmal al-Dīn. Molla Ekmeleddin, who was better known as Ekmel Efendi, just like ʿAbd al-Raḥmān Efendi, was an apprentice of Abū l-Suʿūd Efendi (death 982/1574) and would later be transferred to Cyprus after the island was conquered. According to Aṭāʾī, ʿAbd al-Raḥmān Efendi remained in that position which he was appointed as Ṣahn teacher until his death and died in Zilqāda 983/February 1576.

The highest position that Babakūshī took among the religious scholars organization in the Ottoman Empire was being the Mufti of Kefe. As stated by ʿAṭāʾī, he was appointed as the Mufti of Kefe with the title of Ṣahn teacher. Instead of giving information about his teachers, ʿAṭāʾī mostly concentrated on Baba Efendi who was one of his relatives. Therefore, we do not have information about his mentors/teachers. We can say that he belonged to the Ottoman school of scholars since he was an apprentice of Abū l-Suʿūd Efendi.

The copy which is the subject matter of this study is registered as Veliyüddin Efendi with number 1414 at Bāyezıd State Library. According to our research, the copy which has 237 sheets is the only copy of the book. From the expressions of Babakūshī in the preface, it is concluded that the book was written close to his death.

There are several notes written with different pens as footnotes of the book. Here, four of them which are considered to be more important will be identified.

First: Notes written with the same pen as the main text. These are generally citations from books such as Tatarkhāniyye, Hidāya, 'İnâya, Kashf al-Asrâr Sharḥu Manār.

Second: are 'maṭlabs' i.e. important matters.

Third: are relatively inelaborate notes. These were written by someone who we thought was not a copyist/calligrapher when compared with the general style of the book.

Fourth: Warning notes which included some questions. These are generally in Turkish.

The preface of the book (1a -2b), provides sufficient information about who the author was and the nature of the book. ʿAbd al-Raḥmān Efendi, with the intention of writing a collection, started to research taking into account imams' and shaykhs' nāsikh and mensūkh and he also considered sheikhs' explanations about what was definite and what needed caution and taqwa in practice. He recorded that this search lasted for 3 years and he referred especially to *Fatāwa-yi Qādikhān* and *Fatāwa-yı Tatarkhāniyya* within this period and additionally reviewed and studied Islamic Law (fiqh) books that he found in the Ottoman Empire. He described that he divided these into chapters and inserted subject matters in the footnotes. Then he described how he gave the title, *Bostānu Shaqā'iḳ al-Nuʿmān* to the book emphasizing especially bostan . This could be seen in the expression, Masīratan li'l-Qudāt . No reference was made to Shaqā'iḳ al-Nuʿmān in the title of the book. Probably he had his intentions due to the famous book titled Şeḳ' āiḳ-i Nuʿmaniye (i.e. Abū Ḥanīfa (d.150/767) and his pupils). In the chapter which started with Fasl right after the preface the author said that fatwa would be issued based on the

opinions of three imams, namely Abū Ḥanīfa, Abu Yūsuf (d.182/798) and Imām Muhammed (d.189/805) that their madhap was followed and their good morals were observed. Then, it was stated that the Mufti could issue fatwas according to the opinions of first, Abū Ḥanīfa, then Abu Yūsuf and finally Imam Muḥammed. It was also stated that if he could not find their opinions and had himself muctehid, he could give his ictihad.

The Fatwa collection, *Bostān*, is an important work among the 16th century Ottoman books since it is an important scholar's book who had witnessed Islamic knowledge in the central Ottoman Empire and Crimean region.

GİRİŞ

Nukullü fetvâ mecmûaları, medrese eğitimleri sonrasında ilmiye hiyerarşisinde yükselerek kâdılığa ya da müftülüğe atanan ilmiye mensuplarının şer'î meselelerin hükümlerine kaynaklarıyla beraber ulaşabilmeleri için tertip edilen mecmûalardır. Bu eserlerin tertibinde kâdıların ya da müftülerin ilgili literatüre ulaşma imkânlarının olmayışı ve kâdıların Hanefî mezhebinin muteber kavillerine göre fetvâ verme zorunlulukları etkili olmuştur. Bu eserler sayesinde kâdı ve müftüler bir mesele ile ilgili fetvâya muteber Hanefî kaynaklardan nakille ulaşabilmekteydi. Ayrıca kenar (taşra) müftülerinin fetvâlarına nakil yazmakla görevlendirilmelerinin de bu literatürün oluşmasına katkı sağladığı anlaşılmaktadır.[1] 1002/1594 tarihinde Balıkesir kâdı, müftü ve müderrisine gönderilen ferman ile Şeyhülislam Bostanzâde Mehmed Efendi'nin (ö. 1006/1598) iki fetvâsı kenar müftülerinin fetvâlarına nakil yazma zorunluluğunu göstermesi bakımından önemlidir.[2]

Nukullü fetvâ mecmûaları üzerine çeşitli literatür çalışmaları[3] yapılmış olmasına rağmen Babakûşî Abdurrahman Efendi'nin *Bostânu Şeḳā'iḳi'n-Nuʿmân* isimli eseri ilgili literatüre kaydedilmemiştir.

1 Şükrü Özen, "Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü", *TALİD*, 3 (2005), 339; Emine Arslan, "Osmanlı Dönemi Nukullü Fetva Mecmuaları", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 5 (Bahar 2008): 133.

2 Emine Arslan, "Osmanlı Dönemi Nukullü Fetva Mecmuaları", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 5 (Bahar 2008): 133.

3 Şükrü Özen, "Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü", 249-378; Emine Arslan, "Osmanlı Dönemi Nukullü Fetva Mecmuaları", 131-153.

1.BABAKUŞÎ ABDURRAHMAN EFENDİ

Şeḳā'ik zeyli Atâ'î'de Babakûşî Abdurrahman Efendi'nin hayatı hakkında bilgi verilmektedir.[4] Atâ'î'de Filibeli[5] olduğu bilgisi yer almaz. Oysa *Bostânu Şeḳā'ĭḳi'n- Nuʿmân*'da Abdurrahman Efendi kendisinden '*Abdurrahman el-Filibevî*' olarak bahsetmektedir[6]. Fakat Atâ'î'nin 987/1579 vefatlı Nakşî şeyhi Baba Efendi'nin, onun akrabasından olduğunu belirtmesi önem taşır[7]. Zira Baba Efendi, Atâ'î'nin de belirttiği üzere Filibe'de yetişen âlimlerdendir.[8] Bu şekilde Abdurrahman Efendi'nin el-Filibevî nisbesini neden kullandığı anlaşılmaktadır. Atâ'î, Baba Efendi'nin, Kânûnî'nin damadı Rüstem Paşa'nın hocası olduğunu vurgulamakta[9], ayrıca eserinde kendisinden geniş bir şekilde söz etmektedir.[10] Kanaatimizce sahip olduğu Babakûşî nisbesi de Baba Efendi ile bağlantılıdır.

---

4 "Rüstem Paşa hocası Baba Efendi'nin akāribinden olmağla Babakûşî demekle şöhret-şiʿār olmuştu. Şehbāl-i himmetle evc-i meʿālîye pervāz ve martılık mertebesinden ağaz eyleyüp dāhil-i halka-i erbāb-ı istiʿdād ve Ebû's-suʿûd Efendi mülāzemeti ile nāil-i murād oldukta ahz-i medāris ve akd-i mecālis ederek dokuz yüz altmış üç Zi'l-kaʿdesinde fevt olan Efdal-zāde mahdûmu yerine kırk akçe ile Edirne'de Taşlık müderrisi olmuştu. Ba'de'l-ʿazl yetmiş bir Cemāziye'l-āhiresi'nde Pepki Latîf yerine İstanbul'da Mustafa Paşa hāricine ʿāric oldu. Yetmiş dört Zilhiccesi'nde Ekmel Efendi yerine pāye-i sahn iʿtibarıyla Kefe fetvāsına taʿyin olundu. Seksen üç Zi'l-kaʿdesinde mürg-i cānı burç-ı bedenden remān ve ālem-i kudse per-zenān olup mansıbı Kara Tācuddîn Efendi'ye verildi. Mevlānā-yı mezbûr ilm-i furûʿa intisābla meşhûr, pîr-i sālih-i hoşdem, baba-yı ālemdi." Atā'î, *Ḥadā'iḳu'l-Haḳā'iḳ fî Tekmileti'ş-Şeḳā'iḳ*, nşr. Abdulkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 237-238.

5 Filibe, şu anki Bulgaristan'ın güney kısmında yer almaktadır. 1360lı yıllarda fethedilen Filibe'de görev yapan ālimler arasında Molla Lütfî de yer alır. Bk. Machiel Kiel, "Filibe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 13 (Ankara: TDV Yay., 1996), 79-82.

6 Abdurrahmān el-Filibevî, *Bostānu Şeḳā'iḳi'n-Nuʿmān*, Bāyezid Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, nr. 1414, 2[a] .

7 Atā'î, *Ḥadā'iḳu'l-Haḳā'iḳ fî Tekmileti'ş-Şeḳā'iḳ*, 237.

8 ..belde-i Filibe'de zuhûr.... Atā'î, *Ḥadā'iḳu'l-Haḳā'iḳ fî Tekmileti'ş-Şeḳā'iḳ*, 356.

9 Atā'î, *Ḥadā'iḳu'l-Haḳā'iḳ fî Tekmileti'ş-Şeḳā'iḳ*, 237; vezir-i kebîr Rüstem Paşa hazm-ı hās-ı sultānîden mîr-ahûr olup çıktıkta pend-i müşfikānesiyle istirşād ve enfās-ı müteberrikesinden istimdād idüp ..... Atā'î, *Ḥadā'iḳu'l-Haḳā'iḳ fî Tekmileti'ş-Şeḳā'iḳ*, 356.

10 Atā'î, *Ḥadā'iḳu'l-Haḳā'iḳ fî Tekmileti'ş-Şeḳā'iḳ*, 356-357.

Atâ'î, onun, Baba Efendi'nin himmeti ile yükseldiğini ve martılık mertebesinden[11] istidat sahiplerinin halkasına katıldığını ifade eder. Kendisi böylece Ebüssuûd Efendi'nin de mülâzımlığına[12] kadar yükselir.

Babakûşî Abdurrahman daha sonra müderrisliğe başlamıştır. Onun ilk görevi daha önce Zenbilli (ö. 932/1526) ve İbn Kemâl (ö. 940/1534) gibi âlimlerin de müderrislik yaptığı Edirne'deki Taşlık Medresesi'dir.[13] Bu medreseye Zilkâde 963/Eylül 1556'da 40 akçe ile tayin edilmiştir. Ondan önceki müderris ise Şeyhülislam Efdalzâde Efendi'nin mahdûmu Musa Çelebi'dir.[14] Sekiz yıl burada müderrislik yapan Abdurrahman azl edilerek Cemâziyelâhir 971/Ocak 1564'de Pepki Latif Efendi[15] yerine 50 akçeli medrese olan Koca Mustafa Paşa Medresesi'ne tayin olunmuştur. Üç yıl süreyle İstanbul'da müderrislik yapmış, daha sonra Molla Ekmeleddin'in yerine Kefe müftüsü olmuştur. Ekmel Efendi diye meşhur olan Molla Ekmeleddin, Abdurrahman Efendi gibi Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) mülâzımıdır ve daha sonra da Kıbrıs'ın fethiyle oraya tayin olacaktır.[16] Atâ'î'nin ifadesine göre Abdurrahman Efendi, Sahn müderrisi pâyesiyle atandığı bu görevde vefatına kadar kalmış ve Zilkâde 983/Şubat 1576'da vefat etmiştir.[17] Yerine de Molla Tâcuddin getirilmiştir.[18] Bu tarihlerde -kuvvetle muhtemel- *Ketâ'ib* sâhibi Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî[19] de Kefe'de kâdılık yapmaktadır.[20] Atâ'î'nin onu 'baba-yi âlem' şek-

---

11 'Martılık mertebe'sinden ile kasıt çıraklık olmalıdır. Martı: öğrenci, çırak. 'Benim martılar derslerini iyi bildiler'. Komisyon, *Türkiye Türkçesi Ağızlar Sözlüğü*, Ankara: TDK 1975, 8: 113.

12 "Medrese mezunlarının müderrislik ve kadılık için sıra beklemeleri ve bu arada meslekî tecrübe kazanmaları ile belirli kontenjanlardan istifâde ile göreve başlamalarını ifade eder" Mehmet İpşirli, "Mülazemet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 31 (Ankara: TDV Yay., 2006), 537.

13 Cahit Baltacı, *XV –XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, (İstanbul: İFAV, 2005) 2: 719, 720.

14 Atā'î, *Ḥadā'iḳu'l-Haḳā'iḳ fî Tekmileti'ş-Şeḳā'iḳ*, 277. Baltacı'da ondan önceki müderris Ahî-zāde Mehmed Efendi şeklinde kayıtlıdır. Cahit Baltacı, *XV –XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, 720.

15 Atā'î, *Ḥadā'iḳu'l-Haḳā'iḳ fî Tekmileti'ş-Şeḳā'iḳ*, 141.

16 Atā'î, *Ḥadā'iḳu'l-Haḳā'iḳ fî Tekmileti'ş-Şeḳā'iḳ*, 232.

17 *Bostānu Şeḳā'îḳi'-n-Nuʿmān*'ın mukaddimesinden onun bu görevden vefatından önce ayrıldığı anlaşılmaktadır. Babakûşî Abdurrahman, *Bostānu Şeḳā'iḳi'n-Nuʿmān*, 2^b.

18 Atā'î, *Ḥadā'iḳu'l-Haḳā'iḳ fî Tekmileti'ş-Şeḳā'iḳ*, 278.

19 Metinde bundan sonra Kefevî şeklinde geçecektir.

20 Atā'î, *Ḥadā'iḳu'l-Haḳā'iḳ fî Tekmileti'ş-Şeḳā'iḳ*, 273.

linde nitelendirmesi özellikle medrese talebelerine hâmilik yaptığını düşündürmektedir. Onun, Mazlumca diye bilinen Molla Ahmed isimli bir oğlu[21] bulunmaktadır.[22] Atâ'î, Molla Ahmed'in aynı zamanda Hasancan Efendi'nin hemşîrezâdesi olduğunu vurgulaması Molla Abdurrahman'ın Hasancan Efendi'nin kızı ile evli olduğunu göstermektedir. Hasan Can Efendi, Hoca Sadeddin Efendi'nin babasıdır[23]. Bunlardan hareketle Abdurrahman Efendi'nin güçlü akrabalık bağlarının olduğunu söyleyebiliriz.

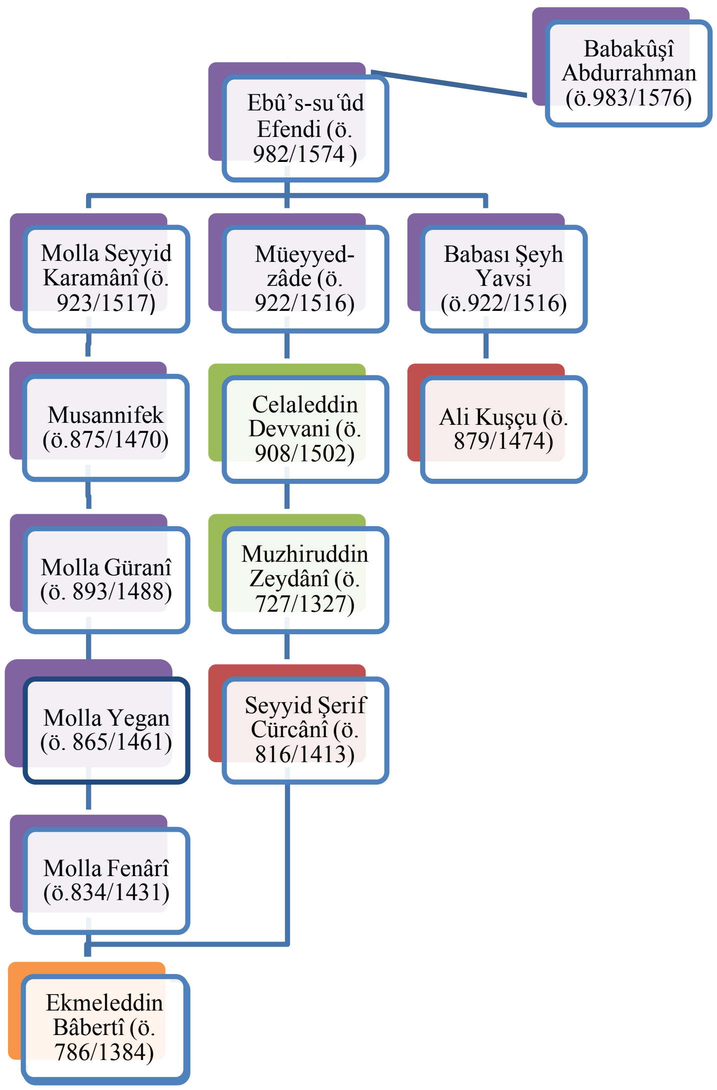
1.1. Babakûşî Abdurrahman Efendi'nin Osmanlı Fakihleri Arasındaki Yeri

Babakûşî'nin Osmanlı ilmiye teşkilatında yükseldiği en yüksek makam Kefe müftülüğüdür. Bu müftülüğe Atâ'î'nin de belirttiği gibi Sahn müderrisi pâyesi ile atanmıştır. Atâ'î, onun hocaları hakkında bilgi vermek yerine akrabasından Baba Efendi üzerinde durmuştur. Dolayısıyla elimizde hocaları hakkında bilgi bulunmamaktadır. Onu, Ebüssuûd Efendi'nin mülâzımı olması sebebiyle Osmanlı ilim geleneğine bağlayabiliriz.

21 Bir başka oğlu Mustafa'ya nispet edilen *Enîsu'l-Mülûk* isimli bir eser de bulunmaktadır. Bu eser Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, nr. 890'da bulunmaktadır.

22 Atā'î, *Ḥadā'iḳu'l-Haḳā'iḳ fî Tekmileti'ş-Şeḳā'iḳ*, 583.

23 Atā'î, *Ḥadā'iḳu'l-Haḳā'iḳ fî Tekmileti'ş-Şeḳā'iḳ*, 429.


Babakûşî Abdurrahman (ö.983/1576)
Ebû's-su'ûd Efendi (ö. 982/1574)
Molla Seyyid Karamânî (ö. 923/1517)
Müeyyed-zâde (ö. 922/1516)
Babası Şeyh Yavsi (ö.922/1516)
Musannifek (ö.875/1470)
Celaleddin Devvani (ö. 908/1502)
Ali Kuşçu (ö. 879/1474)
Molla Güranî (ö. 893/1488)
Muzhiruddin Zeydânî (ö. 727/1327)
Molla Yegan (ö. 865/1461)
Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413)
Molla Fenârî (ö.834/1431)
Ekmeleddin Bâbertî (ö. 786/1384)

Tablo 1

Yukarıdaki tablo (Tablo 1) Kefevî'nin[24] (ö. 990/1582) *Ketâ'ibu Aʿlâmi'l-Aḫyâr* isimli eserinde geçen[25] Ebüssuûd Efendi'nin ilmî silsilesinin bir kısmıdır.[26] Ebüssuûd Efendi'nin babası vasıtasıyla Ali Kuşçu'dan, Devvâni'den Şiraz'da ders okuyan Müeyyedzâde'den, Molla Seyyid Karamânî vasıtasıyla da Musannifek'ten gelen ilmî geleneği tevârüs ettiği düşünüldüğünde, Babakûşî'nin önemli bir ilmî birikime sahip bir zâtın mülâzımı olduğu ortaya çıkmaktadır. Onun, İstanbul ve Edirne muhitlerinde öğrenim ve öğretimini tamamlayıp Kefe bölgesine müftü olması sebebiyle Kefe'deki ilmî muhitle ancak müftü olduğunda tanıştığı düşünülebilir.[27]

Bütün bu bilgilerden hareketle Babakûşî Abdurrahmân'ın öncelikle Ebüssuûd Efendi vasıtasıyla önemli bir ilmî gelenekle tanışma fırsatı yakaladığını söyleyebiliriz. Üç koldan gelen bu gelenekten birincisi Ali Kuşçu'ya diğer ikisi ise Ekmeleddin Bâbertî'ye uzanmaktadır[28]. Diğer taraftan her ne kadar Kırım bölgesinden yetişmemişse de daha sonraki görevi sebebiyle oradaki ilmî gelenekten de etkilenmiş olmalıdır. Bu gelenek özellikle Bezzâzî'nin[29] bölgeye gelişi ile oluşmuş ve Babakûşi'nin müftülük yaptığı döneme kadar devam etmiştir[30].

---

24 Metinde bundan sonra Kefevî şeklinde geçecektir.

25 Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Ketā'ibu Aʿlāmi'l-Aḫyār*, Süleymaniye Ktp, Nuruosmaniye, nr. 3048, 373[a].

26 Tabloda sarı zemin Osmanlı coğrafyasına, yeşil zemin Mısır'a, gri zemin İran'a, kavuniçi de Türkî coğrafyaya işaret etmektedir. Bu renkler, âlimlerin ağırlıklı olarak yaşadıkları coğrafyaya işaret etmektedir. Kefevî'nin kaydettiği silsile burada tablo olarak sunulmuştur. Bu silsile Babakûşî ile dolaylı bağlantısı sebebiyle bütünüyle ele alınmayacaktır. Müeyyedzâde ve Molla Seyyid Karamanî ile başlayan zincirin Ekmeleddin Bâbertî ile birleştiği hatırlatılmalıdır.

27 Kefe'deki ilmî muhit için bk. Bursalı Mehmet Tāhir, *Osmanlı Zamanında Yetişen Kırım Müellifleri*, hzr. Mehmet Sarı, (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990).

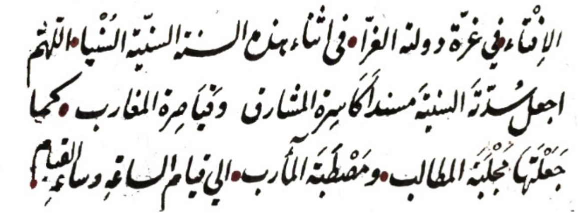
28 Bk. Tablo 1.

29 *Ketā'ib*'den elde edilen bilgilerle, Kefe'de Bezzāzî'nin (ö. 827/1424) talebelerinin oluşturduğu bir ilmi muhitin olduğu anlaşılmaktadır. Zira o, Kırım ve Bulgaristan bölgelerinde yıllarca kalmıştı. Ahmet Özel, "Bezzāzî", *DİA c. 6*, (Ankara: TDV 1992), 113-114.

30 *Ketā'ib*'de 18. ketîbede geçen Kırım bölgesi ālimlerinden Şerefeddin b. Kemāl'i burada zikretmeliyiz. O, Bezzāzî'den, usul ve furu okumuş, daha sonra tedris faaliyeti ile meşgul olmuş ve Osmanlı coğrafyasına gelerek II. Murad'ın ikramlarına mazhar olmuştur. Kefevî, ayrıca Bezzāzî'nin Seyyid Ahmed b. Abdullah el-Kırimî isimli talebesinden bahseder. Kefevî'nin bahsettiği bir diğer ālim ise yine Bezzāzî'nin talebesi olan ve ondan icāzet alan Sirācuddin Ahmed b. Fazıl el-Kırimî'dir. Kefevî onun icāzetini Bezzāzî'yi ele alırken kaydetmiştir. Kefevî, *Ketā'ibu Aʿlāmi'l-Ahyār*, vr. 206[a].

2. BOSTÂNU ŞEḲĀ'İḲİ'N-NUᶜMÂN[31]

2.1. El Yazma Nüshası


الإفتاء في غرة دولة الغزاة في أثناء هذه السنة السنية السنيا اللهم
اجعل سدة السنية مسند أكاسرة المشارق وقياصرة المغارب كما
جعلتها مجلبة المطالب ومقصبة المآرب إلى قيام الساعة وساعة القيام

Şekil 1

Bu çalışmaya konu olan nüsha, Bâyezıd Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi 1414 numarada kayıtlıdır. 237 varak olan nüsha, tespitlerimize göre eserin yegâne nüshasıdır. Ta'lik hatla yazılan eserin 236[a]'daki temme kaydında tarih yer almaz.[32] Fakat Babakûşi'nin mukaddimedeki ifadelerinden eserin vefatına yakın bir tarihte yazıldığı anlaşılmaktadır.[33] Eserin hâmişlerinde yer alan ve birden fazla kalem tarafından yazıldığı anlaşılan çok sayıda not bulunmaktadır, bu sebeple ana metin yazısı önem taşımaktadır.[34] Eserin bir 1[a] olarak işaretlenen unvan sayfasındaki notlar fiziki tahribât sebebiyle tam olarak okunamamaktadır. Bu yazının *Mecmûᶜatu Abdurrahman* şeklinde okunabileceğini düşünüyoruz. İfâdenin hemen yanında *el-müsemmâ bi-Bostâni Şeḳâ'iḳi'n-Nuᶜmân* ibaresi yer almaktadır. Yine 1[a]'da yer alan fihrist detaylı değildir, fakat eserin metninin yazıldığı kalemle yazılmıştır. Bu bakımdan fihristin daha sonradan değil, eserle aynı tarihte yapıldığını anlaşılmaktadır. Fihrist şu şekildedir:

Kitābu's-ṣavm, Kitābu'n-nikāḥ ..., Kitābu'r-radā 59, Kitābu't-ṭalāḳ 60, Kitābu'l-ᶜitāk 77, Kitābu'l-eymān 81, Kitābu'l-vaḳf 84, Kitābu'l-beyᶜ 88, Fasl fi's-ṣarf 101, Kitābu'l-kefāle 102, Ḥavāle 104, Vekāle 106, İḳrār 111, Ṣulh 116, Kaẑā 119, Şehādāt 134, Kitābu'd-daᶜvā 148, Kitābu'ş-şerike 168, Vedīᶜa 170, ᶜĀriye 171, Hibe 171, Muẓārebe 175, İcārāt 178, Kitābu'l-velā 179, Gasb 181, Şufᶜa 184, İkrāh 189, Ḳısmet 189, Müzāraᶜa 193, Müsākāt 197, Hacr ve me'zûn 198, Sayd 198, Ẕebā'ih ve Uẑhiye 199, Kitābu'l-Kerāhiyye 200, İḥyā-i mevāt 210, Eşribe, Cihād 212, Laḳīt 212,

---

31 Eserden bundan sonra Bostān şeklinde bahsedilecektir.

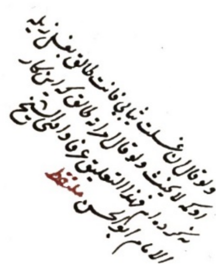
32 "temme'l-kitāb" şeklinde.

33 Bk. mukaddime ile ilgili bölüm.

34 Bk. Şekil 1.

Luḳaṭa 212, Ābıḳ 213, Mefḳûd 214, Rehn 215, Cināyāt 218, Seriḳa 218, Ḥudûd 221, Diyāt 222, Veṣāyā 226, Elfāẓu'l-küfr 220.

Bostân'ın mukaddimesi (1[b]-3[b]) hakkında bilgi, *muhteva* başlığı altında verilecektir. Eserde, 3[a]'dan itibaren, hâmişlere alınmış notlar dikkati çekmektedir. Hâmişlerdeki notlar, eserin kıymeti bakımından oldukça önemlidir. Değerlendirmesini muhteva başlığı altında yapacağımız hâmişlerdeki notların birkaç kalemden çıktığı anlaşılmaktadır. Burada, diğerlerine göre önemli görülen dördü tespit edilecektir.



Şekil 2

Birincisi: Metinle aynı kalemle yazılan notlar. Bunlar genellikle *Tatarhâniyye*[35], *Hidâye*[36], *'İnâye*[37], *Keşfu'l-esrâr şerhu menâr*[38] gibi eserlerden yapılan nakillerdir. Şekil 2'de metnin 69[b] varağında geçen, *Mülteḳat* isimli eserden nakil[39] görülmektedir. Bu nakil şu şekildedir: "[Koca] 'şayet elbisemi yıkarsan boşsun' derse, [kadın, eşinin] elbisesinin zeylini ya da kümmünü yıkamakla sözü bozulmaz. Şayet karısına 'bu işi yapmadım derse' bu da örfen talik (şarta bağlı talak) sayılır. Şeyh İmam el-Hasan bu şekilde fetvâ vermiştir. *Mülteḳat*"

35 Babakûşî Abdurrahman, *Bostānu Şeḳā'iki'n-Nuʿmān*, 3[a]

36 Babakûşî Abdurrahman, *Bostānu Şeḳā'iki'n-Nuʿmān*, 5[a]

37 Babakûşî Abdurrahman, *Bostānu Şeḳā'iki'n-Nuʿmān*, 3[a]

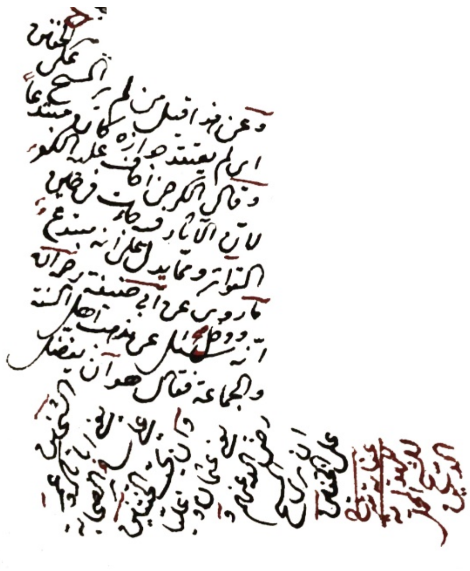
38 Babakûşî Abdurrahman, *Bostānu Şeḳā'iki'n-Nuʿmān*, 148[a]

39 Ebu'l-Kāsım Nāsıruddin Muhammed b. Yusuf es-Semerkandî, *el-Mülteḳāt fi'l-fetāva'l-Hanefiyye*, thk. Mahmud Nassar es-Seyyid Yusuf Ahmed, (Beyrut: Dārü'l-Kütübi'l-İlmiyye 2000), 128.

İkincisi: Matlablar, yani ehemmiyetli meselelerdir. Bunlar, nüshada kırmızı kalem ile belirlenmiştir. Abdurrahman Efendi, mukaddimede de bu matlablara dikkat edilmesini özellikle vurgular. Şekil 3'de Kitâbu's-salât bahsinden (29[b]) "ikâmete niyet etmeyip mukimlerin namazını kılan hakkında" bir matlab yer almaktadır.



Şekil 3

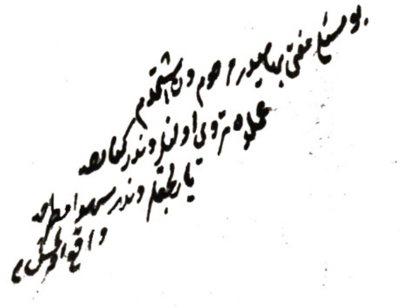


Şekil 4

Üçüncüsü: Diğerlerine nazaran özensiz notlar. Bunlar, kitabın genel üslubu çerçevesinde, müstensih/hattat olmadığını düşündüğümüz birisi tarafından yazılmıştır. Bu notlar, eserin yazımından daha sonra, esere sahip olan birisi tarafından da yazılmış olmalıdır. Şekil 4'te Bâbertî'nin meşhur eseri *İnâye*'den alınan bir not

görülmektedir.[40] Bu not şu şekildedir: "Her kim mestler üzerine mesh konusunu kabul etmezse yani cevazına iman etmezse bidatçi olur. Kerhi şöyle demiştir: Ben o kişinin küfre düşmüş olmasından korkarım. Çünkü bu konudaki âsâr mütevâtir derecesindedir. Bu kimsenin bidatçi olduğuna delâlet eden Ebu Hanîfe'den mervî şöyle bir rivâyet vardır: "Ona (Ebû Hanîfe'ye) ehl-i sünnet ve'l-cemâat hakkında sorulduğunda şöyle demiştir. (Bir kimsenin) Şeyhayn'i (Ebu Bekir ve Ömer) diğer sahabîlerden üstün tutması, hateneyni (iki damadı) yani Osman ve Ali'yi sevmesi ve mestler üzerine meshi kabul etmesi gerekir. İnâye *Şerhu'l-Hidâye*, eş-Şeyh Ekmelüddin"

Dördüncüsü: Bazı soruların yer aldığı uyarı notları. Bunlar genellikle Türkçe'dir. Eserin mahiyetinin tespiti bakımından önemli olan bu notlar şu şekildedir:

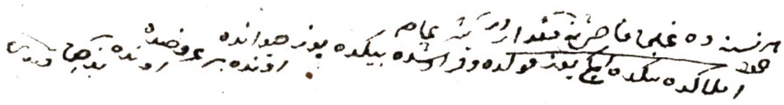


Şekil 5

1. "Bu mes'ele müftâ bihâ midir? Merhûmdan işitmedim. ᶜAmelde terevvi olanlardandır. Kenârda yazılacaklardandır. Sehven mıstarda vâkiᶜ olmuş". (68^{b}) (Şekil 5)
2. "Her nesnede gabn-ı fâhiş ne miktardır ? ... el-cevâb: emlâkta binde iki yüz, kulda ve karaveşte[41] binde yüz, hayvanda onda bir, urûzda onda bir buçuk. Fetvâ" (96^{a}'dan) (Şekil 6)

[40] Ekmeleddin el-Bābertî, *el-İnāye*, (Beyrut: Darulfikr, tsz), 2: 144.

[41] Cariye, odalık. Komisyon, *Türkiye Türkçesi Ağızlar Sözlüğü*, Ankara: TDK 1975, 2: 156.



Şekil 6

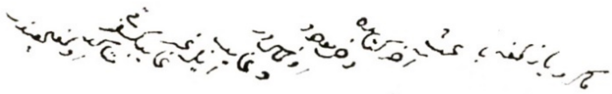
3. "Kazâ ile ilgili meselelerde fetvâ, Ebu Yûsuf'un kavline göredir. Çünkü o, bu konuda daha fazla ilim ve tecrübe sâhibiydi". Orjinali Arapça olan ve yukarıda tercümesi verildiği bu yazının hattı, esas metnin yazıldığı hattın



Şekil 7

benzeridir. Büyük ihtimal aynı kalemden çıkmıştır. (Şekil 7)

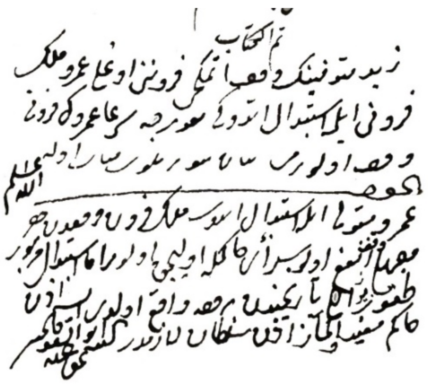
"Mükerrer yazılmağa bâis, âhar kitâbda dahi mevcud olmamasıdır. Ve gâ'ib ile gayri gâ'ibin farkı müte'ekkid olmak içindir." (*Şekil 8)*



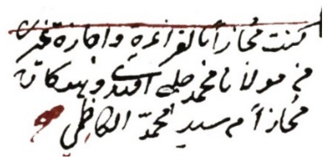
Şekil 8

4. "Zeyd-i müteveffânın vakf etmekçi fırınını, oğlu Amr, mülk fırını ile istibdal ettiği takdirce şerʿan Amr'ın fırını vakf olur mu? Beyân buyurulup fetvâ oluna. Allahu aʿlem. el-cevâb: Amr ve mütevelli ile istibdâl edip mülk fırını ... her vechle vakfu'n-nefʿ olup re'y-i hâkimle olucak olur. Ammâ istibdâl-i mezbûr dokuz yüz elli bir târihinden berüce vâkiʿ oldu ise izn-i hâkim müfîd olmaz, izn-i sultân lazımdır. İmza." (236a) (Şekil 9)

5. 237[a]'da ise bir icazet kaydı ve *Câmiu's-sagîr*'den bir nakl yer alır. İcâzet kaydının ne zaman ilave edildiği ile ilgili bir kayıt tespit edilemedi. İcâzet şu şekildedir: "küntü mucâzen bi'l-kırâ'ati ve icâzetü gayrî min Mevlânâ Mehmed Çelebi Efendi ve hüve kâne mücâzen min Seyyid Mehmed el-Kâzımi.

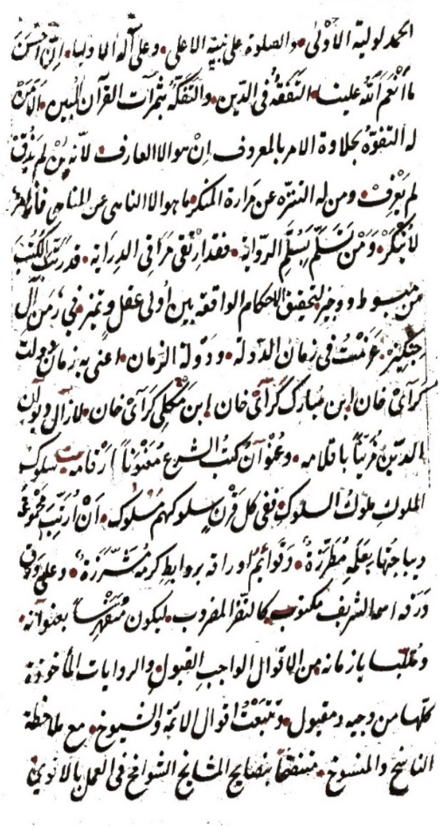


Şekil 9



Şekil 10

Sahh". (Şekil 10)


الحمد لوليه الأولى والصلوة على نبيه الأعلى وعلى آله أوليا إن أحسن
ما أنعم الله عليه التفقه في الدين والتمسك بمزايا القرآن المبين إلا أنه
لا التفوه بحلاوة الأمر بالمعروف إن سوا العارف لأنه من لم يذق
لم يعرف ومن له التنزه عن مرارة المنكر ما هو إلا الناهي عن المناهي فإنها
لا تنكر ومن تسلم بسلم الرواية فقد ارتقى مراقي الدراية فدرست الكتب
من مبسوط ووجيز لتحقيق الأحكام الواقعة بين أولي عقل وتمييز في زمن آل
جنكيز وعشت في زمان الدولة ودولة الزمان أعني به زمان دولت
كرآي خان ابن مبارك كرآي خان ابن حاجي كرآي خان لا زال دولت
الدين قريناً بأيامه وعنوان كتب الشرع مقروناً [illegible] سلوك
الملوك ملوك السلوك ففي كل قرن سلوكهم سلوك أن أرتب مجموعة
ديباجتها بحلية مطرزة وقوائم أوراقه بروابط كريمة [illegible] وعلى
[illegible] اسم الشريف مكتوب كالنقش المضروب ليكون مشهوراً بعنوانه
ونقلت بأزمانه من الأقوال الواجب القبول والروايات المأخوذة
كلها من وجيه ومقبول وتتبعت أقوال الأئمة والشيوخ مع ملاحظة
الناسخ والمنسوخ منتقياً بنصائح المشايخ الشوامخ في العمل بالأنوع

Şekil 9

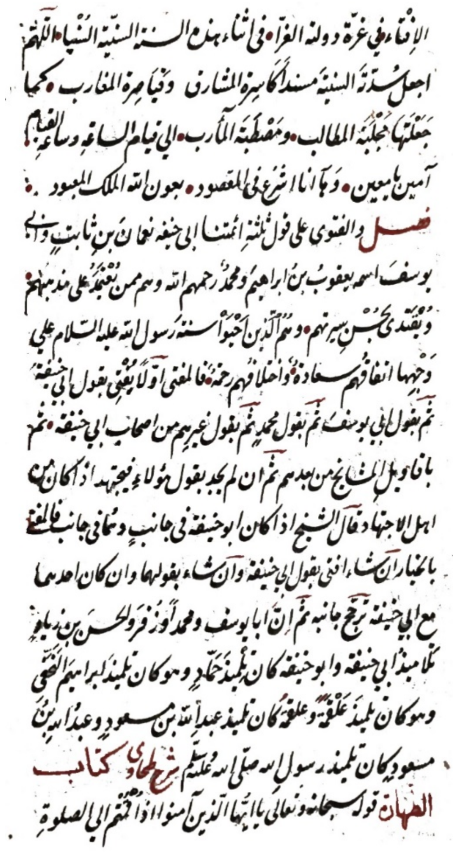
a. Muhtevası

Eserin mukaddimesi (1ª-2ᵇ; Şekil 11, 12, 13), müellifin kim olduğu ve eserin mahiyeti hakkında bizlere yeterli bilgi vermektedir. *Hamdele* ve *salvele* kısmı ile



Şekil 10

başlamaktadır. Secîli ifadelerin kullandığı bölümde " من تسلم بسلم الرواية فقد ارتقى مراقي الدراية / *rivâyet merdivenini teslim alan, dirâyet basamaklarını tırmanır* ifâdesi eserin nukullü bir fetvâ mecmûası olmasına telmih gibidir. "Ammâ baʿd" ifadesi kullanmadan ese-



Şekil 11

rin yazılış hikâyesini anlatmaya başlayan müellif geniş ve özlü eserlerden Âl-i Cengiz[42] zamanında kitaplar –muhtemelen fetâva mecmûaları- derlendiğini " قد رتّب الكتب من مبسوط ووجيز" ifadesiyle belirtmektedir. Kendisinin, Giray Han b. Mübârek zamanında bir mecmûa kaleme almaya niyet ettiğini söyler.[43] Ayrıca mecmûanın

---

[42] Kırım Hanlığı kastedilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Halil İnalcık, "Kırım (Kırım Hanlığı)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c. 25* (Ankara: TDV, 2002), 450-458.

[43] Devlet Giray Han, 985/1577'e kadar tahtta kalmıştır. Halil İnalcık, "Devlet Giray", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* c. 9, (Ankara: TDV 1994), 241-242.

özelliklerinden "متلبسا بأزمانه الأقوال الواجب القبول، والروايات المأخوذة كلها من وجيه ومقبول (kabul edilmesi gerekli vacip kavilleri ve her biri makbul ve muteber olan rivâyetleri zamanlarıyla birlikte verme)" ifadeleri ile bahseder.

Abdurrahman Efendi, bir mecmûa kaleme alma niyetini gerçekleştirmek üzere imamların ve şeyhlerin (meşâyihin) görüşlerini nâsih ve mensûhu dikkate alarak araştırmaya başlamış, ayrıca meşâhiyin amelde neyin kuvvetli, neyin ihtiyata ve takvaya uygun olduğu ile ilgili izahlarını da dikkate almıştır. Bu araştırmanın üç sene sürdüğünü ve bu süreçte *Fetâva-yi Kādıhân*'a (*Hâniyye* şeklinde ifade ediyor) ve *Fetâva-yı Tatarhâniyye*'ye özellikle müracaat ettiğini, ayrıca Osmanlı coğrafyasındaki bulduğu fıkıh kitaplarını da mütalaa ettiğini kaydetmektedir. Bunları fasıllara ayırdığını, ayrıca hâmişlere matlaplar koyduğunu belirtmektedir. Daha sonra eseri, *Bostânu Şeḳā'iḳi'n-Nuʿmân* şeklinde isimlendirdiğini özellikle *bostan* ifadesi üzerinden anlatır. *Mesîreten li'l-kudât* ifadesinde bu durum görülmektedir. Kitabın ismindeki *Şeḳā'iḳ-i Nuʿmân* ifadesine atıf yapmamaktadır. Herhalde *Şeḳ'āiḳ-i Nuʿmaniye* isimli meşhur eser sebebiyle kasdının (yani Ebu Hanîfe (ö.150/767) ve talebeleri) olduğunu düşünmektedir. Kendisinin Deşt ve Kıpçak bölgesinde daha önce müftü olduğunu belirtmektedir. Bu geçmiş zaman sîgası ilginçtir, zira Atâ'î'nin verdiği bilgiye göre onun bu bölgede, vefatına kadar müftülük yaptığını biliyoruz. Fakat metinden anlaşılmaktadır ki eser, görevden ayrıldıktan sonraki bir sürecin mahsulüdür. II. Selim zamanında 974 tarihinde bu göreve atandığını belirtir ki bu Atâ'î'nin verdiği tarihle uyum içersindedir. Abdurrahman, ayrıca II. Selim'in saltanatının başında bu göreve geldiğini belirterek bu tarihi teyid eder. Esere başlamadan önce yaptığı bir alıntı eseri okuyanlara bir uyarı niteliğindendir. *Fasl* diye başlayan, hemen mukaddimeden sonraki bu bölümde, fetvânın üç imam yani Ebu Hanîfe, Ebu Yûsuf (ö.182/798) ve İmam Muhammed'in (ö.189/805) kavillerine göre olacağı, bunların mezheplerine itimad edildiği, hüsn-i sîretlerine uyulduğu belirtilmiştir. Devamında, müftünün sırasıyla Ebu Hanîfe'nin, Ebu Yûsuf'un ve İmam Muhammed'in kavillerine göre fetvâ vereceği ifade edilir. Onların görüşlerini bulamazsa ve de müctehid ise ictihad edeceği ifade edilmiştir.

'Şeyh şöyle demiştir' diyerek başladığı bölüm ise *Şerh-i Taḥâvî*'den bir nakildir.[44] Bu nakilde Ebu Hanîfe bir görüşte, Ebu Yûsuf ve İmam Muhammed bir görüşte ise müftünün muhayyer olduğu, dilerse Ebu Hanîfe'yi dilerse, iki imamın görüşü

44 Muhtemelen İsbicābî'nin *Şerḥu Muḫtasari't-Ṭaḥāvî*'sinden alınmış olmalı.

ile fetvâ verebileceği belirtilmektedir. Şayet bu iki imamdan birisi Ebu Hanîfe ile aynı görüşte ise onun görüşünü tercih edileceği de eklenmektedir. Bu bölüm, fetvâ usulü ile ilgili çok temel bazı bilgilerin verildiği bir giriş hüviyetindedir. Daha sonra ise fıkıh sistematiği içerisinde K. et-Ṭahâre'den başlayarak nakillere geçilmektedir.

Eserin -oldukça kısa olan- K. es-Serika (321[a]) bölümü şu şekildedir:

كتاب السرقة

لو سرق بخوارزم فليس للقاضى بخارى أن يقيم الحدّ لأنّه ليس في ولايته **(واقعات صدر الشهيد)**. لا يجب على الخادم اذا سرق ممن يخدمه **(ايضاح)** ولكن يعزّر ويضمّن. السرقة في اللغة أخذ الشيء من الغير على السبيل الخفية والاستسرار **(هداية)**. قال**:** اذا سرق العاقل البالغ عشرة دراهم او ما يبلغ قيمته عشرة دراهم مضروبة من حرز لا شبهة فيه وجب القطع **(هداية)**. والعبد والحرّ في القطع سواء **(هداية)**. لا قطع على الصبي الحرّ لأن النص لم يفصل **(هداية)**

Hırsızlık Bölümü

Hârezm'de hırsızlık yaparsa, Buhara Kâdısı ona hadd cezâsı veremez, çünkü o, onun yetkisinde değildir (*Vâkıʿâtu Sadruşşehid*). Hizmetli (hâdim), hizmet ettiği kişilerin malından hırsızlık yaptığında, ona hadd cezâsı uygulanmaz (*İzah*) Fakat tazir cezası ile çaldığı mal tazmin ettirilir. Hırsızlık, lügatta bir başkasına âit bir şeyi saklandığı yerden gizlice almaktır (*Hidâye*). Şöyle demiştir: âkil, bâliğ olan birisi 10 dirhem ya da 10 dirhem kıymetinde hırz altında olduğu kesin olan bir şeyi çalsa el kesme cezâsı vacip olur (*Hidâye*). Köle ve hür el kesme cezâsında eşittir (*Hidâye*). 'Hür sabî'ye el kesme cezâsı verilmez, zira nasda açıklanmamıştır (*Hidâye*).

DEĞERLENDİRME

Edirne ve İstanbul'da bazı müderrislikler yapmışsa da Babakûşî Abdurrahman Efendi –esas itibarıyla- bir kenar müftüsüdür. Hatırı sayılır akrabalık ilişkilerine sahip olan Babakûşî'nin, Ebüssuûd Efendi'nin mülâzımlığını yapması özellikle zikre değerdir. Onun, *Bostânu Şeḳâ'iḳi'n-Nuʿmân* adlı eseri, isminin bir başka meşhur eseri çağrıştırması ve –yukarıda belirtildiği gibi- bibliyografik kaynaklarda eserin isminin geçmemesi sebebiyle literatür çalışmalarında kaydedilmemiştir. Oysa eser, bir kenar müftüsü tarafından Hanefi mezhebinin temel kaynaklarından derlenerek oluşturulmuş nukullü bir fetvâ mecmûasıdır.

Yukarıda şekillerle beraber bir kısmını aldığımız hâmişlerdeki notlar esere ayrı bir diğer katmaktadır (Şekil 5-10). Bu notlardan anlaşıldığına göre mıstarda

yani satırlarda yazılan metinde müftâbih meseleler kaydedilmiş, müftâbih olmayan Şekil 5'deki ifadesiyle 'amelde terevvî (iyi düşünülmesi gereken) olanlar' ise hâmişe kaydedilmiştir. Diğer taraftan K. el-Kazâ bölümündeki Ebû Yûsuf'un görüşleri ile amel edilmesi kaydı da (Şekil 7) bu uygulamayı göstermesi bakımından önemlidir. Metindeki ve hâmişlerdeki notlardan Farsça kaynaklara da atıfların olduğu görülmektedir[45].

Bostân, isimli fetâva mecmûası Osmanlı merkez coğrafyası ile kırım bölgesindeki ilmî birikime şahitlik etmiş bir âlimin eseri olması sebebiyle XVI. asır Osmanlı çalışmalarında gözden kaçmaması gereken bir eserdir.

KAYNAKÇA

Arslan, Emine. "Osmanlı Dönemi Nukullü Fetvâ Mecmûaları". *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 5 (Bahar 2008): 131-153.

Atâ'î, Nev'îzâde. *Ḥadâ'iḳu'l-Haḳā'iḳ fî Tekmileti'ş-Şeḳā'iḳ*. nşr. Abdulkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

Babakûşî, Abdurrahmân el-Filibevî. *Bostânu Şeḳā'iḳi'n-Nuʿmân*. Veliyüddin Efendi 1414:1a-237b. Bâyezid Devlet Ktp.

Baltacı, Cahit. *XV –XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*. 2 cilt. İstanbul: İFAV, 2005.

İnalcık, Halil. "Kırım (Kırım Hanlığı)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 25: 450-458. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

İnalcık, Halil. "Devlet Giray". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 9:241-242. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

İpşirli, Mehmet. "Mülazemet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31: 537-539 Ankara: TDV Yayınları, 2006.

el-Kefevî, Mahmud b. Süleyman. *Ketâ'ibu Aʿlâmi'l-Aḫyâr*. Nuruosmaniye 3048:1a- 391b. Süleymaniye Ktp.

Komisyon. *Türkiye Türkçesi Ağızlar Sözlüğü*. 12 cilt. Ankara: TDK Yayınları,1975.

Kiel, Machiel. "Filibe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 79-82. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

Özen, Şükrü. "Osmanlı Dönemi Fetvâ Literatürü". *TALİD* 3, sy. 5 (2005): 249-378.

es-Semerkandî, Ebu'l-Kâsım Nâsıruddin Muhammed b. Yusuf. *el-Mülteḳat fi'l-fetâva'l-Hanefiyye*. thk. Mahmud Nassar es-Seyyid Yusuf Ahmed. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

el-Bâbertî, Ekmeleddin. *el-İnâye*. 10 cilt. Beyrut: Darulfikr, ts.

Tahir, Bursalı Mehmet. *Osmanlı Zamanında Yetişen Kırım Müellifleri*. haz. Mehmet Sarı. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990.

Özel, Ahmet. "Bezzâzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6:113-114. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

[45] Babakûşî Abdurrahman, *Bostānu Şekāiki'n-Nuʿman*, Veliyüddin Efendi, 1414, 51[a].

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, December 2017, 21 (3): 1797-1824

Kur'an'da 'İmrae' ve 'Zevc' Kelimelerinin Anlam Alanı

The Meaning Domains of The Words 'Imrae' and 'Zawj' in the Qur'ān

Zülfikar Durmuş
Prof. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Professor, University of Nevşehir Hacı Bektaş Veli, Fac. of Theology, Depart.of Qurʾanic Exegesis
Nevşehir, Turkey
zulfikardurmus@nevsehir.edu.tr
ORCID ID orcid.org/0000-0003-4255-0820

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 13 Eylül/September 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 02 Aralık/December 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December
Cilt / Volume: 21 **Sayı / Issue:** 3 **Sayfa / Pages:** 1797-1824
DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.338041
Atıf/Cite as: Durmuş, Zülfikar. "Kur'an'da 'İmrae' ve 'Zevc' Kelimelerinin Anlam Alanı-The Meaning Domains of The Words 'Imrae' and 'Zawj' in the Qur'ān". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, sy. 3 (Aralık 2017): 1797-1824. doi: 10.18505/cuid.338041.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Kur'an'da 'İmrae' ve 'Zevc' Kelimelerinin Anlam Alanı

Öz: Farklı kelimelerin aynı anlamı ifade etmesi şeklinde tanımlanan eş anlamlılık/terâdüf kavramının, dilde mevcudiyeti, modern dilbilimcilerin yanı sıra Kur'an ile bağlantılı olması bakımından İslâm âlimleri tarafından da tartışılmıştır. Bu âlimlerden eş anlamlığın dilde varlığını kabul edenler olduğu gibi kabul etmeyenler de olmuştur. Bu çalışmada, eş anlamlı olduğu iddia edilen kelimelerin Kur'an'da birbirinin yerine kullanılmasının Kur'an'ın sahip olduğu anlam ve ahenk bütünlüğü açısından doğru olmadığı ileri sürülmüş ve bu tür kelimeler arasında anlam açısından birebir benzerlik değil sadece yakın anlamlılık ilişkisinin var olduğu vurgulanmıştır. Bu düşünceden hareketle Kur'an'da geçen ve tefsirlerde birbirinin yerine kullanılan *imrae* ve *zevc* kelimelerinin anlam alanları tespit edilmeye çalışılmıştır. Sonuç itibariyle, *imrae* kelimesinin anlam alanı şöyle belirlenmiştir: Eşler arasındaki inanç farkından ve iffetsizlikten kaynaklı ihanet, kısırlık, bekârlık/dulluk, kocanın eşine karşı ilgisizliği ve cehennem ehli olma. *Zevc* kelimesinin anlam alanı ise şu şekilde tespit edilmiştir: Zevciyet/evlilik ve inanç birlikteliği. Bu nedenle, çalışmanın esasını oluşturan her iki kelimenin yakın anlamlı olmasına rağmen birbirinin yerine kullanılamayacağı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Eş anlamlılık, Terâdüf, İmrae, Zevc.

The Meaning Domains of The Words 'Imrae' and 'Zawj' in the Qur'ān

Abstract: The concept of synonymity, which is defined as the expression of the same meaning by different words, is discussed by modern linguists and also by Muslim scholars in relation to the Qur'ān. Among these Muslim scholars there are those who accept the existence of synonymousness in language as well as those who do not accept it. In this study, it was argued that the use of the words alleged to be synonyms in the Qur'ān is not correct in terms of the meaning and coherence of the Qur'ān, and it is emphasized that there is only one close meaning relationship between these words in terms of meaning. This thought has been used to determine the meaning fields of the words *imrae* and the *zawj* used in the Qur'ān and used in place of each other in the commentaries. As a result, the domain of meaning of the word *imrae* is defined as: betrayal, infertility, bereavement/slavery, indifference of husband's to his wife, and the inhabitants of hell due to the belief among the spouses and from laxity. The meaning domain of

the word of *zawj* is determined as follows: Being spouse/marriage and faith together. For this reason, although both words constituting the basis of the study are close in meaning, they can not be used in place of each other.

Keywords: Qur'ān, Synonymy, Tarāduf, Imrae, Zawj

SUMMARY

Synonymousness is defined as "two or more than two words expressing the same meaning". Even though it is claimed that the words which are regarded as synonymous increase the power of expression in a given language, it appears that they also cause an ambiguity. Due to these two influences of synonymousness on language, its existence has been discussed by modern linguists as well as Muslim scholars. Among these Muslim scholars there are those who accept the existence of synonymousness in language as well as those who do not accept it. In this regard, they are divided into two different branches, namely "synonym finders" and "nuance chasers". The synonym finders accept that there are synonymous words in Arabic language and, therefore, in the Qur'ān, while the nuance chasers embrace the idea that no word can be the same as another one, there are some nuances among them.

The words used in the Qur'ān are not randomly selected. The aesthetic dimension of the Qur'ān is assigned by Almighty Allah as a necessity of its *i'jāz*. It is, therefore, obvious that the words assumed to be synonymous cannot be used in place of each other in the Qur'ān, and in case of being used in place of each other it would harm the harmony and the aesthetics of the Qur'ān. In the present study, through the context of the words *imrae* and *zawj*, we aim to call attention to see that synonymousness cannot exist in the Qur'ān.

It is seen that the words *imrae* and *zawj* are used in place of each other in the commentaries on the Qur'ān and are translated into Turkish as "lady, spouse, wife, and woman". As a matter of fact, the words that are treated in this way also in translations of the Qur'ān are used instead of each other both in Arabic and Turkish as "synonyms". However, if the issue is approached with respect to Qur'ānic language, it must be stated that these words are not used in place of each other. For if the Qur'ān is carefully read, it will be seen that the contexts in which the aforementioned words are used differ from one another.

We make firm that the word *imrae* expressing "woman" in Arabic is not used in the Qur'ān at random, but in various contexts. We can list the contexts in which this word is used in the Qur'ān as follows:

The word *imrae* is used in the Qur'ān to characterize a woman in a context of betrayal caused by divergence of belief between the spouses. In this case, it is possible that the disbeliever is to be the husband as it is possible that it is to be the woman. In fact, the most typical example of a woman's disbelief, in the Qur'ān, is found in the case of the Prophet Noah's wife and the Prophet Lūt's wife. The case here is that there are two prophets' wives who do not believe in their husbands' prophethood, at least they exhibit an attitude of hypocrisy. On this point, the Surah al-Tahrīm 66/10 characterizes both the wife of Noah and the wife of Lūt with the word *imrae*. The difference in belief that the wives of the prophets have is not expressed with the terms like *kufr*, *shirk*, *nifaq*, etc., but with the term "betrayal".

The example in which the husband being unbeliever/polytheist and his wife being believer is found in the case of Pharaoh and his wife. The Qur'ān introduces Pharaoh as a disbeliever and his wife Asiya as a Muslim one who responds to Moses' invitation positively. This woman is mentioned in the Qur'ān with the word *imrae* without mentioning its name. This expression takes place twice throughout the Qur'ān: one in the Surah al-Qasas 28/9 and the other in the Surah al-Tahrīm 66/11.

In the case where the wife cheating on her husband - in consequence of unchastity - even though they are married, the Qur'ān does not use the word *zawj* for the woman, but the word *imrae*. The example of this case is the desire of the wife of the Egyptian Aziz (Egypt's chief minister) for young Joseph who grows up in her home. It is noteworthy that the word describing her in the Surah Yusuf 12/30 is *imrae* because of her unfaithfulness to her husband and that the behavior of this woman is pictured as an unfaithful act in the Surah Yūsuf 12/52.

Imrae is also used, in the Qur'ān, to describe the women who are childless. One of the examples of this case is presented in relation to the wife of Abraham in the Surah al-Dhāriyāt 51/28-29, and another one in relation to the wife of Zakariyya in the Surah Maryam 19/5. In fact, the wives of these two prophets were described with the word *imrae* in the relevant verses in consequence of their inability to have children due to their infertility. Another example of this case is

the characterization of the woman who is both fatherless and childless (*kalāla*) with the word *imrae* in the Surah al-Nisā 4/12.

The word *imrae* is also used for single and widow women. The situation of the single daughters of Shu'ayb (al-Qasas 28/23) and the situation of the mother of Mary who became widowed after the death of her husband ('Imrān) before her daughter was born (Al 'Imrān 3/35) are the two examples for the case as the word *imrae* is used to express these women.

In the Qur'ān, there are two other situations in which the word *imrae* is used for a woman. In the first of these situations the word *imrae* is used to express the woman who was confronted with her husband's carelessness (al-Nisā 4/128), while in the second one it is used for Abu Lahab's wife about whom foretold that she will be punished in the hell (al-Masad 111/4).

Another word that we will deal with in our work is *zawj/azwāj*, which is used for the bound of marriage between every wife and husband. The word *zawj* is used for Adam's wife, Eve, who was of exactly the same essence as Adam (al-Nisā 4/1). It is also used in the Surah al-Rūm 30/22 where it is mentioned that God has put love and mercy between the spouses. In this verse, the spouses are expressed with the word *azwāj* (the plural of *zawj*).

In the Qur'ān, the word *zawj/azwāj* is used both in the context of union of believers in belief and in the context of union of disbelievers in disbelief. In fact, in the Qur'ān, the word *azwaj* is used for the wives of the Prophet Muhammad and for the spouses of the believers, the dwellers of the Paradise, who share the same belief in a union (Yāsīn 36/55-56). An opposite example takes place in the Surah al-Saffat 37/22 where the word *azwāj* is used for those who share the same mentality in polytheism and disbelief.

As a result, the word *zawj* contains almost all the conditions that are necessary to be a spouse, whereas the word *imrae* is used in cases where the conditions that are necessary to be a *zawj* are not fully fulfilled. It can be stated that, with reference to the words *imrae* and *zawj* in particular, there is no any ground in the Qur'ān for synonymousness in general. For this reason, we believe that it is more appropriate to use the phrase "close in meaning" instead of "synonymous" for the words used by the Qur'ān.

GİRİŞ

Dilde "eş anlamlılık" (Ar. müterâdif/mürâdif/terâdüf; İng. synonym, synonymous) olgusu, en yalın ve yaygın haliyle "iki ya da daha fazla kelimenin aynı anlama gelmesi"[1] olarak tanımlanır. Bununla beraber hemen hiçbir dilde hem aynı anlama gelen hem de yabancı kökenli olmayan birden fazla sözcüğün bulunmadığı kabul edilen bir gerçektir. Buna göre bu dilsel olgunun öteden beri "eş anlamlılık" şeklinde ifade edilmesinin pek de yerinde olmadığı görülecektir. Türkçeden örnek vermek gerekirse, ilk bakışta birebir aynı anlamda olduğu varsayılan *bezmek, bıkmak, usanmak* sözcükleri aslında ayrı köklerden gelen, zaman içerisinde farklı anlamsal değişmeler ve gelişmeler sonucunda anlam bakımından birbirine yaklaşmış sözcüklerdir.[2] Ülkemizde dilbilim alanındaki çalışmalarıyla öne çıkan Doğan Aksan bu konuya ilişkin şu değerlendirmede bulunmaktadır:

Genellikle yabancı kökenlilerle yerlilerin dilde kullanılışları sırasında -bunlar anlamca birbirine çok yaklaşmış bile olsa- kurdukları bağlantılar, bağdaştırdıkları öğeler açısından çoğunlukla ayrım vardır... Türkçedeki *ak* ile dile yerleşen *beyaz* (Ar.) tam eş anlamlı sayılabilecekleri halde *beyaz kâğıt*, *beyaz peynir*, *beyaz çimento* tamlamaları yerine *ak kâğıt, ak peynir, ak çimento* tamlamaları genelleşmiş değildir.[3]

Bu bilgiler ışığında "eş anlamlı" olarak kabul edilen sözcükleri "yakın anlamlı öğeler" olarak düşünmenin dilbilim ve anlambilim açısından daha doğru olduğu kanaatindeyiz.

Eş anlamlılık meselesine Arapça açısından bakıldığında**,** bazı dilbilimcilerin eş anlamlılığı kabul etmediği buna mukabil bazıları ise farklı sebeplere bağlı olarak eş anlamlılığın dilbilimsel bir gereklilik olarak dilde mevcut olduğunu savunmaktadır. Neticede Arap dilbilimcileri "terâdüfçüler" ve "furûkçular" olmak üzere iki farklı kola ayrılmış durumdadırlar. Terâdüfçüler Arapçada ve dolayısıyla Kur'an'da eş anlamlı sözcüklerin bulunduğunu kabul ederken; furûkçular hiçbir sözcüğün başka bir sözcükle birebir aynı olamayacağını, aralarında nüansların olduğunu kabul etmektedirler.[4]

---

1 Berke Vardar v.dğr., *Başlıca Dilbilim Terimleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yay., 1978), 66.

2 Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 1998), 3: 190.

3 Aksan, *Her Yönüyle Dil,* 3: 191.

4 Örneğin Arap Dili ve Edebiyatı âlimi Ebû Hilâl el-'Askerî (ö. 400/1009) terâdüfü kabul etmemekle

Bir dilde eş anlamlı kabul edilen sözcüklerin çok olmasının o dilin anlatım gücünü artırdığı iddia edilse de anlam bulanıklığına sebep olduğu da aşikârdır. Eş anlamlılığın dil üzerindeki bu iki etkisi nedeniyle bu konu hem modern dilbilimcilerin hem de Kur'an dili üzerine araştırma yapanların ilgisini çekmeyi başarmıştır. Bu anlamda eş anlamlı olduğu düşünülen sözcüklerdeki anlam karışıklığını gidermek için anlam farklarına eğilen çalışmalar yapılmıştır.[5]

Son ilahi kelam olan Kur'ân-ı Kerîm dikkatlice incelendiğinde görülecektir ki hiçbir kelime rastgele seçilmemiş ve kullanılmamıştır. Kur'an'da kullanılan kelimeler, ifade biçimleri, deyimler aslında nüzûl dönemindeki Arapların bildikleri ve kullandıkları dilsel unsurlardır. Bildiğimiz kadarıyla nüzûl ortamındaki insanların -tikel örnekler hariç tutulursa- ilahî kelamı anlama probleminden bahsedilmemektedir. Çünkü dil onların dili, kültür onların kültürüdür. Bir başka ifadeyle ilahi kelam onların "dil"lerinde inmiştir.

Eş anlamlı olduğu varsayılan kelimelerin Kur'an'da birbirinin yerine kullanılamayacağı, kullanıldığı takdirde de ahengi ve estetiği bozacağı aşikârdır. Bu çalışmamızda Kur'an'da kullanılan kelimelerin, kavramların ve terimlerin rastgele kullanılmadığına, bir başka anlatımla söyleyecek olursak Kur'an'ın sözdizimindeki estetik boyutuna -*imrae* ve *zevc* kelimeleri bağlamında- dikkat çekmek istiyoruz. Bu nedenle terâdüf gibi görünen/algılanan *imrae* ve *zevc* kelimelerini analiz

birlikte eş anlamlı olduğu iddia edilen kelimeler arasındaki mana ayrımını ortaya koymak için de *el-Furûku'l-luğaviyye*, thk. Muhammed İbrâhim Selim, (Kahire: Dârü'l-ilm ve's-sekâfe, ts.) adıyla bir eser kaleme almıştır. Yine Râgıb el-İsfahânî (ö. 425/1033) de terâdüf üzerinde durarak bu şekilde bir kullanımın Kur'an'ın anlaşılmasında doğru bir yöntem olamayacağını ifade etmiştir. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân* (İstanbul: Kahraman Yay., 1984), Giriş. Bunun yanı sıra Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987), er-Rummânî (ö. 384/994) ve İbn Cinnî (ö. 393/1002) gibi dilbilim alanında öne çıkan âlimler ise terâdüfü kabul etmektedirler. Bu âlimlerin görüşleri ve ayrıntılı bilgi için bk. Ebü'l-Hasen Ali b. Îsâ b. Ali er-Rummânî, *el-Elfâzü'l-müterâdifetü'l-mütekribetü'l-ma'nâ,* thk. Fethullah Sâlih Ali el-Mısrî, (İskenderiye: 1407/1987), 10-15. Ancak bu konunun Arap dilbilimi tarihi ve verileri dâhilinde incelenmesi çalışmamızın sınırlarını aşacağından konuya ilişkin detaylı bilgi için bk. Ömer Kara, "Arap Dilbilimindeki "Terâdüf" ve "Furûk" Argümanlarının Mukayeseli Tahlili", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4, sy. 4 (2004): 119 vd; Celaleddin Divlekci, "Kur'an'da Eş anlamlılık (Terâdüf) Olgusu (I)", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2000): 149-169; Kadir Kınar, *Anlambilimi ve Arap Anlambilimi* (İstanbul: Ravza Yay., 2008), 30-33.

[5] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 3: 191. Bazı Kur'an kelimelerinin örneklerine ilişkin bir çalışma için bk. Âişe Abdurrahman, *el-İ'câzü'l-Beyânîli'l-Kur'ân* (byy: Dâru'l-meârif, t.s.), 210-286; Kara, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Yakınanlamlılık ve Nüans -Râğıb el-Isfahânî Örneği-* (Van: Bilge Adamlar Yay., 2009).

ederek anlam alanlarını belirlemeye çalışacağız. Bu çalışmanın ortaya çıkmasında meal çalışmalarımızda bu konunun dikkatimizi çekmesi olduğunu da beyan etmekte fayda görüyoruz.

İmrae ve *zevc* kelimelerinin tefsir kitaplarında birbirlerinin yerine kullanıldığı müşahede edildiği gibi bu kelimeler Türkçeye “hatun, hanım, eş, karı, kadın, zevce” şeklinde tercüme edilmektedir. Nitekim meallerde de böyle karşılanmaktadır. Peki, bunlar birbirinin yerine kullanılabilir mi? Gerek Arapça gerekse Türkçe açısından “eş anlamlı” olarak birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Meseleye Kur’an dili açısından bakıldığında birbirlerinin yerine kullanılmadığını belirtmeliyiz. Zira ilahî kelam Kur’an, dikkatlice okunduğunda/takip edildiğinde söz konusu sözcüklerin kullanıldıkları bağlamların farklılık arz ettikleri görülecektir.

1. İMRAE KELİMESİNİN KULLANILDIĞI BAĞLAMLAR / ANLAM ALANI

Arapçada “kadın”ı ifade eden kelimelerden biri *imrae*dir. Kur’an’da bu kelimenin rastgele değil de çeşitli bağlamlar çerçevesinde kullanıldığını tespit etmekteyiz. Söz konusu kelimenin anlam alanlarını ortaya koyma amacı doğrultusunda kelimenin kullanıldığı bağlamları aşağıdaki gibi sıralayabiliriz.

1.1. İnanç Farkından Dolayı Hıyanet/İhanet

a) Kocanın mümin karısının inkârcı olması durumu.

Bu konunun en tipik örneğini Kur’an’da Hz. Nûh’un karısı ile Hz. Lût’un karısı oluşturmaktadır. Burada ilginç olan şey iki peygamber karısının kocalarına iman etmemeleri, en azından münafıkça bir tavır sergilemeleridir. Kur’an, kâfirliği tercih edip inkârda karar kılanlara Hz. Nûh’un karısının ve Hz. Lût’un karısının durumlarını örnek olarak zikretmektedir. Konuya ilişkin et-Tahrîm 66/10. âyet şöyledir: “ ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا **اِمْرَأَةَ** نُوحٍ **وَامْرَأَةَ** لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ **فَخَانَتَاهُمَا** فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللّٰهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ” “Allah kâfirlere misal olarak Nûh’un ve Lût’un hanımlarını hatırlatmaktadır. Her iki kadın da bizim iki sâlih kulumuzla evliydi; fakat onlara ihanet ettiler. Hâliyle kocaları da onları Allah’ın azabından koruyamadı. Sonunda o iki kadına, ‘Siz de diğer cehennemliklerle birlikte ateşe girin!’ denildi.”

Söz konusu peygamber hanımlarının bu inanç farklılığı âyette inkâr, şirk, nifak vb. terimlerle değil “فَخَانَتَاهُمَا” şeklinde ifade edilmiştir. Her iki kadınla ilgili olarak “اِمْرَأَةَ” ve “فَخَانَتَاهُمَا” kelimelerinin aynı âyette kullanılışı oldukça dikkat

çekicidir. Âyette hem Hz. Nûh'un hem de Hz. Lût'un eşleri "اِمْرَأَةٌ" kelimesiyle nitelendirilmiştir; zira bu kadınlar peygamber olan kocalarına ihanet etmişlerdir. Ancak buradaki "kadınların ihanetinin" -Türkçede çağrıştırdığı gibi- zina yaptıkları anlamında olmadığını özellikle belirtmeliyiz. Nitekim "Hibru'l-Ümme" ve "Tercümanü'l-Kur'an" unvanlı müfessir sahabî İbn Abbas (ö. 68/687-88) söz konusu "kadınların ihanetine" ilişkin şu açıklamalarda bulunmuştur: Onların ihanetleri dini-ahlaki alanda idi. Şöyle ki Hz. Nûh'un karısının ihaneti, insanlara kocasının mecnun olduğunu söylemesiydi. Nûh'un karısı, kendi toplumundaki zalimlere, Hz. Nûh'a inananları ihbar ederdi. Hz. Lût'un hanımının ihaneti ise, Lût'a gelen misafirleri evinin ocağını yakarak haber vermesiydi. Bir başka ifadeyle kocasına gelen misafirleri toplumunun ahlaksız zorbalarına gizlice haber verirdi.[6] Kimi tefsirlerde hiçbir peygamber hanımının zina etmediğine dair müfessirlerin görüş birliğinde (icmâ) olduğuna dair bilgi de mevcuttur.[7] Buna göre müfessirler söz konusu kadınların ihanetini farklı dine mensup olma, kâfir, müşrik, münafık ve ayrıca nemime (koğuculuk yapma) şeklinde izah etmişlerdir.[8] Konuya ilişkin müfessir Muhammed Hamdi Elmalılı'nın (ö. 1942) değerlendirmesi ise şöyledir:

Bir peygambere karşı en küçük bir hıyanet de küfürdür. Hakkı inkârdır. Velev bir söz olsun emanete hıyanetin her türlüsü de hıyanettir. Gerek Nuh'un (as) gerek Lut'un (as) tahtı nikâhındaki karıları da iffetsizlik etmiş değil, lakin onlara zevce olmak şerefinin iktiza ettiği iman ve taate, salahu istikamete sahip olamamış, nail oldukları nimetin kadrini takdir etmeyerek küfr-ü küfrana meyletmiş, hayru salaha çalışacak yerde onlara eza ve hak düşmanlarının fesatlarına

---

6 Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1992), 12: 160-161; Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd el-Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl* (Riyad: Dâru Tayyibe, 1989), 8: 170; Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakāiki't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, t.s.), 4: 572.

7 Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1996), 18: 131.

8 Ebü'l-Hasen Mukātil b. Süleymân, *TefsîruMukātil b. Süleymân* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003), 3: 379; Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 8: 170; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 164; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1984), 8: 315; Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1971), 30: 44; Kurtubî, *el-Câmi'*, 18: 131-132; Ebû Saîd Abdullah b. Ömer Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1988), 2: 507.

yardım edecek gizli ihbarât ile fitneyi tahrik etmek suretiyle emanete hıyanet ederek Allah'ın gazabına gitmişler.[9]

Bu kadınların kocalarının getirdiği hak dine iman etmediklerinin en açık tezahürlerinden birisi de söz konusu kadınların, Kur'an vahyine göre tarih sahnesinden silinip giden kavimleri ile birlikte azaba mahkûm olmaları ve peygamber olan kocalarının onları Allah'ın azabından koruyamamalarıdır. Her iki kadının akıbeti yine et-Tahrîm 66/10. âyetinde ifadesini şöyle bulur: " فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللّٰهِ شَيْئًا" "Hâliyle kocaları da onları Allah'ın azabından koruyamadı."

Hz. Nûh'un helak edilen kavmi bağlamında Hûd 11/40 ve el-Mü'minûn 23/27. "وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ" "Haklarında helak hükmü verilmiş olanlar dışında kalan aile fertlerini..." âyetlerinin medlulünden anlaşılacağı üzere Hz. Nûh'un karısının da oğlu ile birlikte helak olanlar kervanına katıldığını söyleyebiliriz.[10] Söz konusu âyetlerden anlaşıldığına göre Hz. Nûh'a eşini gemiye almaması emredilmiştir; zira kadın inkârı tercih etmiştir.[11]

Hz. Lût'un karısına gelince, onun helak olanlar kervanına katıldığı birçok âyette açıkça belirtilmiştir.[12] Atıfta bulunulan bütün âyetlerde "امْرَأَتَهُ" kelimesi kullanılmıştır. Mesela el-A'râf 7/83. âyeti şöyledir: " فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ" "Sonunda biz Lût'u ve ona inanan aile fertlerini kurtardık. Fakat karısı, kavmiyle geride kaldı ve böylece helak oldu."

Birçok müfessir et-Tahrîm 66/10-12. âyetlerde verilen misallerin Hz. Peygamber'in surenin ilk âyetlerinde sözü edilen iki eşine (Âişe ve Hafsa) hem bir iğnelemeyi (ta'rîz) hem de sakındırmayı (tahzîr) içerdiğini kaydeder.[13] Mukātil b. Süleyman'a (ö. 150/767) göre âyetlerin yorumu ve mesajı şöyledir: "Ey Âişe ve Hafsa! Nûh'un ve Lût'un karıları gibi isyankâr olmayın. Firavun'un karısı ve Meryem gibi itaatkâr olun."[14]

Kısaca, Hz. Nûh'un ve Hz. Lût'un karıları imansızlıklarını gizleyip eşlerine karşı münafıkça bir tavır sergileyerek kocalarının sırlarını müşrik ve ahlaksız

---

9 Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Yay., 1979), 7: 5130-5131.

10 Mukātil, *Tefsîru Mukātil,* 2: 118, 395; Kurtubî, *el-Câmi',* 9: 25; Ebû'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* trc. Heyet (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 2: 394.

11 Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 2: 394.

12 el-A'râf 7/83; Hûd 11/81; el-Hicr 15/60; en-Neml 27/57; el-Ankebût 29/32-33.

13 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4: 164; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb,* 30: 44.

14 Mukātil, *Tefsîru Mukātil,* 3: 379; Kurtubî, *el-Câmi',* 18: 132.

toplumlarıyla paylaşarak hıyanet içinde olmuşlardır. Bu hıyanetin temelinde inanç farklılığının olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Neticede bu kadınların ihanetlerinin cezası daha dünyada iken verilerek helaki hak eden kavimlerinin kervanına katılmışlardır.

b) Kocanın inkârcı/müşrik, karısının ise mümin olma durumu.

Bunun örneğini Firavun ile karısı oluşturmaktadır.[15] Kur'an'ın çeşitli âyetlerinde, Hz. Mûsâ'nın İslâm'a davet ettiği Firavun "Hz. Mûsâ'nın karşısında yer alan, büyüklük taslayan, böbürlenen, ilahlık iddiasında bulunacak kadar kendini beğenen, Mûsâ'nın tanrısına ulaşmak için kuleler yaptıracak kadar taşkınlık gösteren, halkını küçümseyip zayıfları ezen, gerçeklere sırt çeviren bir kral olarak tasvir edilmektedir".[16] Kısaca, Kur'ân-ı Kerîm Firavun'u küstah, inkârcı, nankör ve kibirli yönleriyle olumsuz bir tipoloji olarak takdim etmektedir. Karısına gelince, Hz. Mûsâ'nın davetine olumlu cevap vererek müslüman olmuştur.[17] Hz. Peygamber Firavun'un eşinin adının Âsiye olduğunu açıkça belirtmiştir.[18] Bu kadından Kur'ân-ı Kerîm'de adı zikredilmeksizin "**اِمْرَأَةَ فِرْعَوْنَ**" diye söz edilmektedir. Bu ifade, el-Kasas 28/9 ve et-Tahrîm 66/11. âyetlerde olmak üzere tüm Kur'an boyunca iki kere geçmektedir.

et-Tahrîm 66/11. âyette şöyle buyrulmaktadır: " وَضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا **اِمْرَأَةَ فِرْعَوْنَ** إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ" "Allah müminlere Firavun'un karısını misal olarak vermektedir. Hani bir zamanlar o kadın şöyle dua etmişti: 'Rabbim! Bana katından cennette bir köşk lütfet. Beni Firavun'dan, onun kötü işlerinden ve bu zalim kavmin elinden kurtar.'" Âyette kadın "اِمْرَأَةَ" şeklinde nitelendirilmiştir. Tefsirlerde anlatıldığına göre Âsiye, Allah'ın yegâne ilah oluşuna iman edip Hz. Mûsâ'nın peygamberliğini tasdik etmiştir. Bu sebeple ellerinden ve ayaklarından kazıklara bağlanmış, güneş altında bırakılarak işkenceye maruz kalmıştır. Üzerine büyük bir kaya parçası atılacağı sırada, -âyette belirtildiği gibi- 'Rabbim! Bana katından cennette bir köşk

---

15 Abdurrahman, *el-İ'câzü'l-beyânî,* 230.

16 Bk. el-A'râf 7/103-104; Yûnus 10/83; el-Kasas 28/4; el-Ankebût 29/39; el-Mü'min 40/26, 36-37; el-Müzzemmil 73/16; en-Nâziât 79/15-26. Firavun'la ilgili geniş bilgi için bk. Ömer Faruk Harman, "Firavun", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c. 13 (İstanbul: TDV Yay., 1996), 119.

17 Âsiye'nin müslüman olmasıyla ilgili iki farklı rivayet/olay için bk. Ömer Faruk Harman, "Âsiye", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c. 3 (İstanbul: TDV Yay., 1991), 487.

18 Buhârî, "Enbiyâ", 32, 46.

lütfet. Beni Firavun'dan, onun kötü işlerinden ve bu zalim kavmin elinden kurtar.' diye yakarmış, bunun üzerine kaya parçası altında ezilmeden önce Allah ruhunu almıştır.[19] Kısaca, Allah'ın tek gerçek ilah olduğuna, Hz. Mûsâ ve Hârûn'un peygamberliğine inanan ve bu uğurda işkencelere mahkûm edilen Firavun'un karısı (Âsiye), Kur'ân-ı Kerîm'de -kocası Allah'ın en büyük düşmanlarından olmasına rağmen- inananlara iman ve kararlılık örneği olarak zikredilmiştir. Kocasının kâfir olması ona asla zarar verememiştir.[20]

1.2. İffetsizlik Açısından Hıyanet/İhanet

Evli oldukları halde eşlerden birinin diğerine ihanet etmesi durumunda Kur'ân-ı Kerîm'de "زوج" değil "إمرأة" kelimesi kullanılmaktadır. Bu konunun en çarpıcı ve tek örneğini Mısır Azizi'nin karısının, evinde yetişen genç/delikanlı Yûsuf'a duyduğu arzuya kendini kaptırıp onunla birlikte olma isteği oluşturmaktadır. Kadının bu ihaneti sebebiyle onu tanımlayan sözcüğün "إمرأة" şeklinde kullanılması[21] dikkat çekicidir. Konuya ilişkin Yûsuf 12/30. âyet şöyledir: " وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ **امْرَأَةُالْعَزِيزِ** تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ" "Şehirdeki bazı kadınlar, 'Aziz'in karısı uşağıyla düşüp kalkmak istemiş, ona sırılsıklam âşık olmuş. Belli ki kadın iyice azmış.' diye dedikodu ettiler." Aziz'in karısının kocasına ihanet ettiği gerçeği Yûsuf 12/23 ve 32. âyetlerde açık bir şekilde ifade edilir. 23. âyetin meali şöyledir: "Barındığı evin hanımı Yûsuf'a şiddetli bir arzu duyup onunla beraber olmak istedi ve bir gün kapıları iyice kapatıp, 'Haydi gel bana!' dedi. Yûsuf ise, 'Böyle bir şey yapmaktan Allah'a sığınırım!' dedi ve ekledi: 'Kaldı ki senin kocan benim efendimdir. Ben onun çok iyiliğini gördüm; (ona hıyanet edemem). Çünkü kendisine duyulan güvene hıyanet edenler asla iflah olmazlar.'" 32. âyetin meali de şöyledir: "Bunun üzerine Aziz'in karısı, 'İşte siz beni bu genç yüzünden kınayıp durdunuz' dedi ve ekledi: 'Evet, ben onunla beraber olmak istedim; ama o bunu reddetti. Şimdi yeminle söylüyorum ki Yûsuf benim isteğimi yerine getirmezse şüphesiz zindana atılacak ve orada rezil olacak.'"

Âyetlerden de açıkça anlaşıldığı gibi Aziz'in karısı Yûsuf'u baştan çıkarma eylemine başvurarak kocasına ihanet etmiştir. Bir başka ifadeyle ihaneti

---

19 Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* 12: 162; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4: 165; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb,* 30: 44.

20 Taberî, *Câmi'u'l-beyân,*12: 162; Ebü'l-Fidâ 'İmâdüddîn İsmâil b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm* (İstanbul: Kahraman Yay., 1985), 8: 199.

21 Abdurrahman, *el-'İ'câzü'l-beyânî,* 230.

Yûsuf'undeğil Aziz'in karısının gerçekleştirdiği Yûsuf 12/52. âyette -ihanet kelimesi kullanılarak- şöyle dile getirilir: " ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي **لَمْ أَخُنْهُ** بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ" "Yûsuf, olup biteni öğrendiğinde şöyle dedi: Böyle bir soruşturmanın yapılmasını istememin sebebi, Aziz'in yokluğunda ona ihanet etmediğimi bilmesi içindir. Ayrıca Allah'ın hainlerin tuzaklarını asla başarıya ulaştırmayacağının bilinmesidir."[22]

Bunlara ilaveten kadının ailesinden birinin bilirkişi sıfatıyla Yûsuf'un gömleğinin arkadan yırtıldığının tespit edilmesi de kadının suçlu olmasının, eşine ihanet ettiğinin açık delilidir. Nitekim Aziz'in karısı bu ihanetini hem söz konusu olayı takip eden günlerde[23] hem de yıllar sonra, yani Yûsuf'un hapishaneden çıkacağı günün arifesinde itiraf etmiştir: " قَالَ مَا خَطْبُكُنَّ إِذْ رَاوَدْتُنَّ يُوسُفَ عَنْ نَفْسِهِ قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ قَالَتِ **امْرَأَةُ الْعَزِيزِ** الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ" "Hükümdar Yûsuf'un bu sözünü[24] duyunca kadınları bir araya topladı ve onlara şöyle dedi: 'Yûsuf'u ayartmak istediğinizde ondan nasıl bir karşılık gördünüz?' diye sordu. Kadınlar, 'Hâşâ! Biz onun herhangi bir kötü davranışını görmedik.' diye cevap verdiler. Bu sırada Aziz'in karısı, 'zira gerçek ortaya çıktı.' dedi ve

---

[22] Bazı müfessirler ile bazı meal sahipleri bu ve bundan sonraki ayetin Yûsuf'a değil, Aziz'in karısına ait itirafların bir devamı olduğu görüşündedirler. Zira ilgili ayetlerde geçtiği üzere kadın yaptığı ihaneti açıkça itiraf etmiştir. Buna göre ayetin manası şöyle olur: "Yaptığım bu itiraf, kocamın gıyabında (bir ara Yûsuf'a sahip olmaya teşebbüs etmiş olmama rağmen gerçekte) ona hıyanet etmediğimi bilmesi içindir. Hem ben anladım ki Allah, hainlerin tuzaklarını asla başarıya ulaştırmıyor." Bk. Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993), 5: 316; İbn Kesîr, *Tefsîr,* 4: 319; Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr* (Kahire: Dârü'l-menâr, 1947), 12: 323; Muhammed Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984), 12: 292; Elmalılı, *Hak Dini,* 4: 2872-73; M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yay., 2012), 3: 32-33; Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâli* (İstanbul: Yeni Ufuklar Yay., t.s.); Abdülkadir Şener v.dğr., *Yüce Kur'an* (İzmir: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2011); Mustafa Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meali* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2014).

[23] Yûsuf 12/32.

[24] Hz. Yûsuf'un sözü 50. âyette şöyle dile getirilir: " وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ فَلَمَّا جَاءَهُ الرَّسُولُ قَالَ ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ فَاسْأَلْهُ مَا بَالُ النِّسْوَةِ اللَّاتِي قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ إِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ" "Hükümdar (Yûsuf'un rüya yorumunu duyunca), 'O adamı bana getirin!' dedi. Hükümdarın adamı, Yûsuf'u götürmek üzere geldiğinde Yûsuf ona şöyle dedi: 'Sen şimdi efendine git ve ona şunu bir sor: Vaktiyle, ellerini kesip yaralayan kadınların zoru neymiş? (Efendin önce bu meseleyi halletsin). Gerçi benim rabbim o kadınların tuzaklarını çok iyi bilmektedir."

ekledi: 'Ona arzu duyup onunla beraber olmak isteyen bendim. Onun bütün söyledikleri doğrudur.'"[25]

1.3. Kısırlık/Çocuğu Bulunmama

Üreme bütün canlılarda evrensel bir kanundur; İslâm'a göre evlenmenin başat gayesi, kişinin, neslini devam ettirmesi için çocuk sahibi olmasıdır.[26] Aslında insanın dünyada nesebini ve zürriyetini devam ettirmesi fıtrî bir taleptir. Nitekim bu talep Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'tan "sağlıklı bir çocuk" isteyiş şeklindedir. [27] Aynı şekilde Hz. İbrâhim ve Zekeriyyâ gibi bazı peygamberler ile sâlih kulların, Allah'a dua ederek kendilerine temiz bir nesil ve nesillerinden O'na kulluk eden toplumlar vermesini istemeleridir.[28] Kur'ân-ı Kerîm, insanın çocuklara duyduğu sevginin fıtrî olduğunu açıklar.[29] Bu eğilimi de doğal karşılayarak Müslümanların yakarışlarında Allah'tan, kendilerine göz nuru olacak eşler ve evlatlar vermesini talep etmelerini ister.[30] Bu sebeple insandaki soyunu devam ettirme isteği, İslâm'ın belirlediği sınırlar içerisinde kişinin kendisine ve bütün insanlığa faydalı olacak bir faaliyete zemin hazırlar.[31] Bütün bunların ötesinde, kime evlat olarak ne verip vermeyeceği mülkün gerçek sahibi yüce Allah'a özgüdür. Bu hakikat eş-Şûrâ 42/49-50. âyetlerde şöyle dile getirilir: "Göklerin ve yerin mutlak hükümranlığı Allah'a aittir. O dilediğini yaratır. Dilediğine kız, dilediğine erkek evlat verir. Yahut dilediğine hem kız hem erkek evlat verir. Dilediğini ise çocuksuz bırakır. Şüphesiz O her şeyi bilen, her şeye gücü yetendir."

Türkçeye kısırlık olarak aktardığımız kelimenin karşılığı olarak Kur'ân-ı Kerîm'de "عقيم" ve "عَاقِرٌ" isimleri kullanılmaktadır. "عقيم" kelimesi Kur'an'da dört kez geçmekte[32] olup konumuzla ilgili olanlardan biri çocuğu olmayan Hz. İbrâhim'in karısıyla ilgili[33] diğeri de Allah'ın dilediğini kısır bırakacağına[34] dairdir.

---

25 Yûsuf 12/51.

26 Bk. Ahmedb. Hanbel, *Müsned,* 3: 158, 245, 354; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 1, 3; İbn Mâce, "Nikâh", 1, 8.

27 el-A'râf 7/189-190.

28 el-Bakara 2/128; Âl-i İmrân 3/35, 38; İbrâhîm 14/35, 40.

29 Âl-i İmrân 3/14.

30 el-Furkân 25/74.

31 Hayati Hökelekli, "Çocuk", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c. 8 (İstanbul: TDV Yay., 1993), 355.

32 el-Hac 22/55; eş-Şûrâ 42/50; ez-Zâriyât 51/29, 41.el-Hac 22/55'deki *yevmin akîm* (ümidi olmayan bir gün) ve ez-Zâriyât 51/41'deki *er-rîha'l-akîm* (kasırga) anlamında kullanılmıştır.

33 ez-Zâriyât 51/29.

İlgili âyetlerde gerek "عقيم" ve gerekse "عَاقِرٌ" kelimelerinin "اِمْرَأَةَ" sözcüğü ile beraber kullanılması dikkat çekicidir. Kısaca her iki kelimeyle kadının doğurgan olmadığı ifade edilir.

a) Bu konunun örneklerinden biri Hz. İbrâhim'in eşiyle alakalıdır. Hz. İbrâhim'in ilk eşi ile ilgili olarak ez-Zâriyât 51/28-29. âyetleri şöyledir: " فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ وَبَشَّرُوهُ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ. فَأَقْبَلَتِ **امْرَأَتُهُ** فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ **عَقِيمٌ**" "İbrahim, misafirlerin yemeğe el sürmediklerini görünce onlardan işkillendi ve içine korku düştü. Bunun üzerine misafirler, 'Korkma!' dediler; ardından ona vahiy ve peygamberliğe mazhar kılınacak bir evlat sahibi olacağı müjdesi verdiler. Bu sözleri duyan eşi (Sâre)[35] hayretle çığlık atıp misafirlere yöneldi ve şaşkınlığından ellerini yüzüne vurarak, 'Ne! Şu kısır ve kocakarı hâlimle çocuk sahibi olacağım, öyle mi?!' dedi." Bu âyetlerde Hz. İbrâhim'e çocuğunun olacağı müjdesi verildiğinde eşinin bu müjde karşısında şaşırdığı ve kendisinin kısır ve kocakarı olduğunu dolayısıyla çocuğunun olmasının mümkün olmadığını söylediği ifade edilmektedir. Konumuz açısından burada dikkat çeken husus "عَقِيمٌ" ve "امْرَأَتُهُ" kelimelerinin aynı söz diziminde kullanılmış olmasıdır.[36]

b) Kısırlığı ifade eden bir diğer sözcük de "عَاقِرٌ"dir. "عَاقِرٌ" kelimesi Kur'an'da üç kez kullanılmaktadır. Üç yerde de Hz. Zekeriyyâ'nın eşiyle alakalı olarak kullanılmıştır.[37] Örneğin Meryem 19/5. âyette çocukları olmayan Hz. Zekeriyyâ bir duasında Allah'tan çocuk (veli) isterken karısının kısır oluşunu dile getirmiştir: "وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ **امْرَأَتِي** **عَاقِرًا** فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا" "Ben bu dünyadan gittikten sonra yakınlarımın yanlış işler yapmasından endişe duyuyorum, üstelik karım da kısır. Rabbim! Sen bana bir halef lütfeyle." Âyette açıkça görüldüğü üzere Hz. Zekeriyyâ'nın kısır olan karısı için "**امْرَأَتِي**" lafzını kullanması dikkat çekicidir. Bu duanın akabinde Allah'ın Hz. Zekeriyyâ'nın bu içten, samimi yakarışına cevap olarak ismini kendisinin koyduğu "Yahya" adında bir erkek çocuğunun olacağını -ki bu isim daha

---

34 eş-Şûrâ 42/50.

35 Hz. İbrâhim'in ilk eşinin adı tefsirlerde Sâre olarak zikredilmektedir. Bk. Mukātil , *Tefsîru Mukātil ,* 2: 125; 3: 278; Taberî, *Câmi'u'l-beyân,*7: 70; 11: 463.

36 Aynı olayın anlatıldığı ve Hz. İbrâhim'in eşi için yine "امْرَأَتُهُ" kelimesinin kullanıldığı diğer âyet için bk. Hûd 11/71.

37 Âl-i İmrân 3/40; Meryem 19/5, 8.

önce hiç kimseye konulmamıştı-[38] müjdelemesi üzerine Hz. Zekeriyyâ şaşkınlığını, taaccübünü şöyle dile getirmiştir: "قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَكَانَتِ **امْرَأَتِي** **عَاقِرًا** وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا" "Zekeriyyâ , 'Rabbim!' dedi, 'Karım kısır, ben de çok yaşlıyım. Bu durumdayken nasıl çocuğum olabilir?!'"[39]

Aynı konunun devamı niteliğinde olan durum Âl-i İmrân 3/40. âyette şöyle dile getirilir: " قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ **وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ** قَالَ كَذَٰلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ" "Bunun üzerine Zekeriyyâ , 'Rabbim! Şu yaşlı halimde benim nasıl çocuğum olabilir ki?! Hem sonra karım da kısır. Bu hâlde nasıl çocuk sahibi olabilirim?!' dedi. Allah da, 'Pekâlâ olur; çünkü Allah ne dilerse yapar.' buyurdu." "عَاقِرٌ" kelimesi hem kadının doğurmadığını/doğurgan olmadığını hem de erkeğin çocuğunun olmadığını ifade eder. Buradan hareketle Arapçada "امراة عاقر" ve "رجل عاقر" denilir.[40] Kısaca doğurmayan kadın ve çocuğu olmayan erkek için "عَاقِرٌ" kelimesi kullanılır.

c) Bu konuda bir başka örnek de Yûsuf suresinde önemli bir role sahip olan Aziz ve karısının durumudur. Aziz ve karısının çocuklarının olmadığına Yûsuf 12/21. âyeti tanıklık eder gibidir: " وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ **لِامْرَأَتِهِ** أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ **نَتَّخِذَهُ وَلَدًا**" "Mısır'da Yûsuf'u satın alan adam karısına şöyle dedi: 'Bu çocuğa iyi bak. Belki bize ileride bir yararı olur ya da onu evlat ediniriz.'" Âyetteki "onu evlat ediniriz." ifadesi tefsirlerdeki bilgilere göre Mısır'ın Maliye işlerinin sorumlusu Mısır Aziz'i Kıtfîr'in kısır olması idi; çünkü çocuğu olmuyordu/yoktu.[41] Sonuç olarak ayette *imrae* kelimesinin kullanımından hareketle bu ailenin çocuklarının olmadığını söyleyebiliriz.

d) Konuya ilişkin bir diğer örnek en-Nisâ 4/12. âyette geçen "امْرَأَةٌ" kelimesinin kullanılışıdır: "... وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ **امْرَأَةٌ** وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ..." "... Ölen erkek veya kadının çocuk ve ana-baba gibi birinci dereceden varisi olmayıp ana bir erkek veya bir kız kardeşi varsa, bu kardeşlerin her biri

---

[38] Meryem 19/7.

[39] Meryem 19/8.

[40] Ebû Bekr Muhammed b. Kâsım İbnü'l-Enbârî, *el-Müzekker ve'l-müennes* (Mısır: 1981), 1: 170; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*,3: 256; 8: 307; Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994), 5: 235-236.

[41] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*,7: 173; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 266; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbnAtiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001), 3: 330-331; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*,1: 480; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*,5: 293.

mirasta altıda bir hisse alır..." Ayetteki "كَلَالَةً" lafzı anahtar kelimedir. Bu kelime müfessirler tarafından evladı ve babası olmayan ölmüş kişi olarak izah edilir.[42] Buna göre âyette çocuğu ve babası olmayan kadının *imrae* şeklinde nitelendirilmesi dikkat çekicidir.

1.4. Bekârlık/Dulluk

a) Hz. Şuayb'in henüz evlenmemiş kızlarının durumunu örnek olarak verebiliriz. el-Kasas 28/23. âyette kızların bu durumu şöyle ifade edilir: " وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ **امْرَأَتَيْنِ** تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ" "Nihayet, Mûsâ Medyen'deki su kuyularının bulunduğu yere vardı ve orada hayvanlarını suvaran bir grup çobanla karşılaştı. Çobanlardan biraz ötede ise hayvanlarının suya gitmesini engellemeye çalışan iki kadın/kız dikkatini çekti ve onlara, 'Siz niçin bekliyorsunuz?' diye sordu. Onlar, 'Bu çobanlar hayvanlarını suvarıp çekilmeden biz hayvanlarımızı suvaramıyoruz. (Çünkü biz kadınız); babamız da epey yaşlı; (bu sebeple bu iş bize kaldı.)' diye cevap verdiler." Kızların bekâr oluşu aynı surenin 27. âyetinden rahatlıkla anlaşılmaktadır: "Kızların babası Mûsâ'ya şu teklifte bulundu: 'Benim yanımda sekiz yıl çalışmana karşılık seni kızlarımdan biriyle evlendirmek istiyorum. Çalışma süresini on yıla çıkaracak olursan bu bize ikramın olur. Yoksa seni buna zorlamak istemem. İnşallah, benim sözünde duran iyi bir insan olduğumu göreceksin.'" Âyetten de anlaşıldığına göre evlilik çağına ulaşmış veya evlenmemiş kız/kızlar için "**امْرَأَتَيْنِ**" kelimesi kullanılmıştır.

b) Âl-i İmrân 3/35. âyetteki "İmran'ın karısı"[43] terkibi de bu başlık altında ele alacağımız bir başka örneği oluşturmaktadır: " إِذْ قَالَتِ **امْرَأَةُعِمْرَانَ** رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ" "Hani bir zamanlar İmran'ın karısı Allah'a şöyle yakarmıştı: "Rabbim! Karnımdaki çocuğu sırf sana hizmete adadım.

---

42 Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* 3: 628; Kurtubî, *el-Câmi'*, 5: 51.

43 Muhammed Hamîdullah'a göre "**امْرَأَةُعِمْرَانَ**" ifadesi "İmrân'ın soyundan gelen kadın" anlamındadır ve burada İmrân bir şahıs adından çok kabile adı olarak anılmaktadır. Hamîdullah, "Ey Hârûn'un kız kardeşi" olarak tercüme edilen âyeti (Meryem 19/28), "Hârûn'un kızı, ey kız kardeş" şeklinde çevirmekte ve Hârûn'un soyundan gelen kız kardeş diye anlamaktadır. Zira Arapçada "uht" kelimesi bir kabilenin mensubu için de kullanılmaktadır (*Aziz Kur'an*, trc. Abdülaziz Hatip ve Mahmut Kanık (İstanbul: Beyan Yay., 2000), 201 (Âl-i İmrân 3/35), 454 (Meryem 19/28). Bu son âyetteki "Harun'un Kızkardeşi" hitabı hakkında çok kapsamlı bilgi ve analiz için bk. Mustafa Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti* (İstanbul: Kuramer Yay., 2016), 156-161.

Benim bu adağımı kabul buyur. Şüphesiz sen her şeyi işitir, her şeyi bilirsin." Kur'an'da adı geçen İmrân'ın kim olduğu hususunda İslâm âlimleri tarafından farklı görüşler ileri sürülmekle beraber,[44] Kur'ân-ı Kerîm'in sarih ifadesine göre İmrân, annesi tarafından Rabbe hizmete adanan ve iffet abidesi Meryem'in babasıdır.[45] Zemahşerî (ö. 538/1144), "Âl-i İmrân" hakkında bilgi verirken bunların, İmrân b. Yashur'un çocukları Mûsâ ve Hârûn veya İmrân b. Mâsân'ın kızı Meryem ile oğlu Îsâ olduklarına dair rivâyetleri naklettikten sonra bu iki İmrân arasında 1800 yıl bulunduğunu belirtir ve âyetteki İmrân'ın Hz. Meryem'in babası olduğunu kaydeder.[46] Meryem'in annesi için "**امْرَأَةُ**" kelimesinin kullanılması ya Meryem'e kadar -bilindiği kadarıyla- hiç çocuğunun olmaması ya da Meryem'in babası İmrân'ın, karısı hamile iken ölmüş olmasıdır.[47] Çünkü mabede (Beytü'l-Makdis) hizmet etmesi için adanan Meryem'in bakımını kura neticesinde Hz. Zekeriyyâ'nın üstlenmesi, Meryem'in babasının ölmüş oluşuyla izah edilebilir. İmrân, Yahudi bilginlerinden biriydi, yani imamları ve seyyidleri idi. Ölmemiş olsaydı elbette kızının bakımını doğrudan üstlenirdi.

Sonuç olarak iffet ve itaat simgesi Meryem'in sevgili annesinin "امْرَأةُ" olarak nitelenmesinin sebebi; ihtiyarlık döneminde Meryem'e hamile kalması ve eşi İmrân'ın, kızı Meryem'in doğumundan önce ahirete irtihal etmesidir. Kadın eşinin ölmesi neticesinde dul kalmıştır. Dul olduğu için de ilgili âyette "امْرَأةُ" şeklinde kendisinden söz edilmiştir, denilebilir.

c) Bu konuda bir başka örnek de el-Ahzâb 33/50. âyette geçen "**امْرَأَةً**" kelimesidir. Âyette Hz. Peygamber'e helal olan kadınlar bağlamında zikredilenler arasında -ki bu son durum sadece ona mahsustur- mehir istemeksizin Hz. Peygamber'le evlenmek isteyen ve Hz. Peygamber'in de onunla evlenmeyi kabul edeceği mümin kadınlar da vardır: " **وَامْرَأَةً** مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا" Kısaca âyetten anlaşılan kadının/kadınların evli olmamasıdır. Bekâr veya dul olmaları gerektiği izahtan varestedir. Aksi durumda evlenmek zaten mümkün değildir.

---

[44] Ömer Faruk Harman, "İmrân", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c.22 (İstanbul: TDV Yay., 2000), 232.

[45] et-Tahrîm 66/12: " **ابْنَتَ** وَمَرْيَمَ **عِمْرَانَ** الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا"

[46] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1: 548.

[47] Taberî, *Câmi'u'l-beyân,*3: 235; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1: 549; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Veciz,*1: 424.

1.5. Kocanın Eşine Karşı İlgisizliği

Kur'ân-ı Kerîm'de, kocanın eşine karşı olan ilgisizliği durumunda kadın için de "**اِمْرَأَةَ**" kelimesinin kullanılması manidardır. Konunun örneği en-Nisâ 4/128. âyetidir: " وَإِنِ **امْرَأَةٌ** خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ" "Bir kadın gerek kocasının hırçınlığı gerekse kendisine karşı ilgisizliği sebebiyle yuvasının yıkılacağından endişe ederse, karı-koca arasında bir anlaşma yapılmasında sakınca yoktur. Çünkü böyle bir durumda yapılması gereken en güzel iş, anlaşma sağlamaktır." Ayetin anahtar kelimelerinden olan *nüşûz*ü Zemahşerî şöyle izah etmektedir: "Kocanın eşinden uzak durması, kocalık ve nafakayı temin görevlerini yerine getirmemesi, karı-koca arasında bulunması gereken sevgi ve merhameti eşinden esirgemesi, söverek ve/veya döverek ondan uzaklaşmasıdır."[48] Âyet, aile yuvasının yıkılmaması için kadının yapacağı fedakârlıktan bahsetmekte, dolayısıyla ona yol göstermektedir. Âyetteki "sulh", kadının, mehir hakkını tamamen veya kısmen kocasına bağışlaması veya kimi ihtiyaçlarının karşılanmamasına göz yumması gibi maddi-manevi fedakârlıklarıyla izah edilmiştir.[49] Âyetin nüzûl sebebi hakkında müfessirler arasında farklı görüşler mevcut olmakla birlikte Hz. Âişe'den rivâyet edildiğine göre bu âyet, evli olan kadının kocasına faydası olmadığı için kendisinden ayrılmak istediği zaman kocasına; "Beni boşama, yanında tut fakat benimle ilgilenme, senden hiçbir hak istemiyorum." demesi üzerine nazil olmuştur.[50] Yine rivâyetten anlaşıldığına göre aralarında ilgi, sevgi ve çocuk olması durumunda erkeğin, eşinden ayrılmak istemediği ifade edilmektedir. Müfessir Mukātil'e göre ise bu âyet, Râfi' b. Hadîc el-Ensârî ve karısı Huveyle bt. Muhammed b. Mesleme hakkında nazil olmuştur. Râfi', eşini önce bir talakla boşamış sonra tekrar dönmüştür. Sonra da daha genç bir kadınla evlenmiştir. İlişkisini daha çok genç hanımıyla devam ettirmiştir.[51] Âyetten ve ilgili rivâyetlerden anlaşıldığına göre, erkeğin karısına karşı ilgisizlik,

48 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1: 571.

49 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1: 571. Ayrıca bk. Mukātil, *Tefsîru Mukātil,*1: 261; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-Sünne* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005), 3: 370; Ebû Bekr Ahmed b. Ali Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1993), 2: 398.

50 Buhârî, "Sûretü'n-Nisâ", 24; Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1982), 105-106.

51 Mukātil, *Tefsîru Mukātil,*1: 261; Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* 4: 307; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz,* 2: 119; Kurtubî, *el-Câmi',* 5: 259.

normal evlilik ilişkilerini aksatma, söylem ve eylemlerinde sert olma gibi olumsuz tutum ve davranışlarının sebep olduğu aile içi geçimsizlikten bahsedilmektedir.[52]

Kısaca bu âyette "امْرَأَةٌ" kelimesinin kullanılışının gerekçesinin, kadının kısır oluşu bir tarafa, çok daha önemli olanın eşler arasında, özellikle kocanın eşine karşı ilgisizliğin neticesinde geçimsizliğin baş göstermesi olduğunu söyleyebiliriz.

1.6. Cehennem Ehli Olma

Kur'an'daki tespitlerimize göre "امْرَأَةٌ" kelimesinin kullanıldığı bağlamlardan birisi de cehennemlik olan kadın içindir. Bunun tek örneği Ebu Leheb'in karısı için kullanılan el-Mesed111/4. âyetteki "وَامْرَأَتُهُ" ifadesidir. Ebû Leheb hakkında "سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ" "O, cehennemde alevli bir ateşe atılacak." denildikten sonra "وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ" "Dedikoducu[53] karısı da yanında olacak." buyrularak karısıyla/eşiyle birlikte cehennemde ebedi azaba mahkûm olacakları sarih bir şekilde ifade edilmektedir. Müfessir Âlûsî (ö. 1270/1854) âyette "زوجه" denilmeyip "وَامْرَأَتُهُ" denilmesinin gerekçesini kadını küçümsemek/küçük düşürmek (tahkîr) ile izah ederek bu kullanımın harika olduğunu söylemektedir.[54] Ancak bu gerekçe bize göre pek isabetli gözükmemektedir; zira metinde de görüldüğü üzere mesela Hz. İbrâhim'in ve İmrân'ın hanımları ile Hz. Mûsâ'ya ve Hârûn'a iman eden Âsiye için de "امْرَأَةٌ" kelimesi kullanılmıştır. Bize göre âyette "امْرَأَةٌ" kelimesinin kullanılması Ebû Leheb'in karısının da kendisi gibi cehennem ehli olduğuna dair bir vurgu özelliği taşımaktadır.

2. ZEVC KELİMESİNİN KULLANILDIĞI BAĞLAMLAR / ANLAM ALANI

Zevc, tekin zıddı olup çift olmayı ifade eder. *Zevc* kelimesi, sözlükte "çift; çiftin teki, eş; koca; karı; eşlik eden; ister aynı isterse zıt olsun birbiriyle ilişkili

---

52 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4: 304-308; Kurtubî, *el-Câmi'*, 5: 259.

53 Bu ayetteki "حَمَّالَةَ الْحَطَبِ" tamlaması meallerin çoğunda "odun hamalı" şeklinde çevrilmektedir. Ancak bu tamlama, İbn Abbas, Mücâhid, Katâde ve Süddî'ye göre "dedikoducu/laf taşıyan, fitneci" anlamında bir deyimdir. Zira Araplar "فلان يحطب علي فلان" dediklerinde o kişinin insanlar arasında laf taşıyan, yani dedikoducu ve fitneci olduğunu söylerler. Bk. Vâhidî, *el-Vasît*, 4: 569; Kurtubî, *el-Câmi'*, 20: 163.

54 Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn es-Seyyid Mahmûd Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994),15: 501.

olan her biri" gibi anlamlara gelmektedir.[55] Kelime tekil formunda kullanıldığında çifti oluşturan unsurlardan/elemanlardan biri anlamındadır. Fakat anlam olarak çiftin her iki elamanını da kapsar.[56] Ayrıca burada bir kısım kelimelerin *ezdad*dan olduğunu bundan dolayı *zevc*in de bu kelimelerden kabul edilmesi sebebiyle kadın eş için kullanıldığını belirtmeliyiz.

Arapçada kullanımı sahih olsa da eşlerin birbiriyle bir bütün oluşturduğunu bildirmek/yerleştirmek için (تقرير التكامل) Kur'an'da, "زوجة" kelimesi kullanılmamıştır.[57] Bunun yerine eşi, hanımı, karıyı ifade etmek üzere *zevc* sözcüğü kullanılmıştır. Kısır olmayı ifade eden (عاقر) kelimesinin kullanım bakımından *zevc* kelimesiyle benzer olduğuna dikkat çekmek gerekir.

Kocadan ayırt edilmesi için evli kadına "zevce" denilmekle beraber hem kadına hem de kocaya *zevc* kelimesinin kullanılması dil açısından daha doğru olduğu kabul edilir.[58] Kur'ân-ı Kerîm'de karı ve koca için *zevc*,[59] ikisini ifade etmek için *zevceyn*,[60] çoğul siygasıyla *ezvâc*[61] kullanılmıştır.[62] Kur'ân-ı Kerîm'de çeşitli formlarıyla *zevc* sözcüğünün şu anlamlarda kullanıldığını söyleyebiliriz: Eş (karı-koca); çift; cins, tür, çeşit; sınıf, grup, topluluk; benzeri.[63]

Kur'an'da bu kelimenin rastgele değil de çeşitli bağlamlar çerçevesinde kullanıldığını tespit etmekteyiz. Bu tespitlerimizi maddeler halinde şöyle ifade edebiliriz:

---

55 Ebû Nasr İsmâil b. Hammad el-Cevherî, *es-Sıhâh* (Kahire: Dâru'l-hadîs, 2009), 504; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân* (İstanbul: Kahraman Yay., 1984), 316.

56 Zevc kelimesiyle ilgili geniş bilgi ve dilsel tahliller için bk. Abdurrahman Ateş, *Kur'an'da Huzur ve Sükûn: Eş-Gece-Ev* (İstanbul: Çıra Yay. , 2012), 33-40.

57 Abdurrahmân, *el-'Î'câzü'l-beyânî,* 231.

58 Mehmet Boynukalın, "Zevce", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c. 44 (İstanbul: TDV Yay., 2013), 306.

59 Mesela bk. el-Bakara 2/35, 102, 230; en-Nisâ 4/1, 20; ez-Zümer 39/6; el-Mücâdile 58/1.

60 Mesela bk. en-Necm 53/45; el-Kıyâme 75/39.

61 Mesela bk. el-Bakara 2/25, 232, 234, 240.

62 Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1984), 333-334.

63 Bu konuda detaylı bilgi için bk. Mevlüt Erten, "Kur'an'da "Zevc" Kelimesi ve Türkçeye Çeviri Sorunu", *Ekev Akademi Dergisi* 17 (Güz 2003), 51-58.

2.1.Zevciyet/Evlilik

Genel olarak evlilik bağı olan her karı ve koca için Kur’an “zevc/ezvâc” kelimesini kullanmaktadır.[64] Bununla beraber Kur’an’ın, Hz. Âdem ve eşinden bahsettiği her yerde eşi için “zevc” kelimesini kullanması da dikkat çekicidir.[65] Bunun sebebinin de insanlığın ilk eşinin/çiftinin, -Âdem ve Havva- arasındaki bağın dayanağı olan evlilik olduğu söylenebilir.[66] Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak Âdem tek idi bir eş (kadın) edinince her ikisi de “zevc” oldu. Buna göre evli çiftlerin her biri diğerinin “zevc”idir.[67] Türkçemizde de karı-kocanın her birine diğerinin eşi dendiği hatırlanmalıdır.

a) Eşlerle kastettiğimiz noktalardan biri, insanoğlunun erkek ve kadın olarak aynı özden/cevherden/tözden yaratılmasıdır. Bir diğer ifadeyle söyleyecek olursak, Yüce Allah Âdem’i hangi maddeden yarattıysa eşini de o maddeden yaratmıştır. Bu konuda İslâm düşüncesinde farklı görüşler ve tartışmalar olmakla beraber[68] biz, Âdem ve Havva özelinde söyleyecek olursak, Allah Teâlâ’nın, Âdem’i hangi özden yaratmışsa eşi Havva’yı da aynı özden yarattığı inancındayız. Bu konuda en dikkat çekici âyetlerden biri en-Nisâ 4/1. âyettir:[69] “يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا **زَوْجَهَا** وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً” Bu âyetteki “نَفْسٍ وَاحِدَةٍ” (tek nefisten) tamlaması, müfessirlerin nerdeyse tamamınca Hz. Âdem olarak tefsir edilmiş, “وَخَلَقَ مِنْهَا **زَوْجَهَا**” âyetiyle de Havva’nın Hz. Âdem’in kaburga kemiğinden yaratıldığına dair birtakım rivâyetlere yer verilmiş[70] ve bu rivâyetlere bir dizi menkıbe de eklenmiştir.[71] Oysa “nefs” kelimesi burada bir tek öze yahut

---

[64] Bk. Abdülbâkî, *el-Mu’cem,* 332-333.

[65] el-Bakara 2/35; el-A‘râf 7/19; Tâhâ 20/117.

[66] Abdurrahmân, *el-‘İ’câzu’l-Beyânî,* 230.

[67] İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, 4: 216.

[68] en-Nisâ 4/1. ayette geçen *nâs, nefs-i vahide, zevc, ricâl* ve *nisâ* vb. kavramlar hakkında bilgi, analiz ve değerlendirmeler için bk. Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 4: 322 vd.

[69] Bu konuda diğer âyetler için bk. el-A‘râf 7/189; en-Nahl 16/72; er-Rûm 30/21; ez-Zümer 39/6; eş-Şûrâ 42/11.

[70] Söz konusu rivayetlerin analizi için bk. Ateş, *Kur’an’da Huzur ve Sükûn,* 45-54.

[71] Mukātil, *Tefsîru Mukātil*, 1: 213; Taberî, *Câmi‘u’l-beyân,* 3: 566; İbn Atiyye, *el-Muharrerü’l-Vecîz,* 2: 3-4; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*,2: 1-2; Ebü’l-Hasen ‘Alauddîn Ali b. Muhammed Hâzin, *Lübâbü’t-te’vîl fî meâni’t-tenzîl* (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1415), 1: 337; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît,* 3: 494; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 2: 179; Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlebî, *el-Cevâhiru’l-hisân fî tefsîri’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâs, 1997), 2: 159; Ebü’l-Fadl Celâlüddîn Ab-

İbn Bahr (ö.?) ve Ebû Müslim el-İsfahânî'nin (ö. 322/934)[72] de dikkat çektikleri gibi aynı cinse işaret etmektedir. Kısaca bu âyet, insanoğlunun erkek ve kadın olarak aynı özden, aynı cinsten yaratıldığını söylemektedir.

Konumuz açısından âyetteki "**زَوْجَهَا**" kelimesinin kullanımı dikkat çekicidir. Buna göre yaratılış açısından erkeğin maddesi, hamuru ile kadının maddesi ve hamurunun aynı özden veya aynı cinsten olduğunu söyleyebiliriz.[73] Kısaca yaratılış bakımından erkek ve kadının özdeş olduğunu ifade edebiliriz.

b) Eşlerle kastettiğimiz diğer bir nokta ise rahmeti sonsuz merhameti sınırsız yüce Allah'ın aynı özden yarattığı eşler arasına sevgi ve rahmet koymasıdır. Bu hakikat er-Rûm 30/22. âyette şöyle ifade edilir: " وَمِنْ ءايَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ **أَزْوَاجًا** لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ **مَوَدَّةً وَرَحْمَةً** إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ" "O'nun sınırsız kudretinin göstergelerinden biri de huzura kavuşasınız diye size kendi türünüzden eşler lütfedip aranıza sevgi ve şefkati yerleştirmiş olmasıdır. Hiç şüphesiz bütün bunlarda düşünen kimseler için dersler vardır." Âyetten anlaşılan eşlerin birbirleri için huzur ve dinginlik kaynağı olduğudur. Âyetteki "**مَوَدَّةً**" ve "**رَحْمَةً**" kelimeleri müfessirlerce birbirine yakın anlamlarla izah edilmiştir. Allah'ın eşler arasına yerleştirdiği eş olma his ve duygusuyla birbirlerini sevmekte ve birbirlerine merhamet etmektedir. İlahî bir lütuf olarak verilen bu iki manevi nimet sayesinde, yakın zamana kadar birbirlerini tanımayan iki ayrı kişi (karı-koca) çok güçlü manevi bağlarla birbirine bağlanabilmektedir.[74]

Buradan hareketle aile kurumunun temelinde karşılıklı sevgi, şefkat, iffet ve güven gibi çok güçlü manevî unsurların olması gerekir. İşte yüce Allah'ın insanlığa en büyük lütuflarından olan bu iki sözcüğün (meveddet ve rahmet), dingin bir ruhun, dingin bir zihnin, dingin bir kalbin, dingin bir gönlün, dingin bir aile ve dingin bir hayatın ipuçlarını verdiğini ifade edebiliriz.

---

durrahman es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr* (Beyrut: Dâru'l-fikr, t.s.), 2: 423; İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (İstanbul: Eser Yay., 1389), 2: 159; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 2: 391-392.

72 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît,* 3: 163.

73 Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 3: 163.

74 Bk. Mukātil, *Tefsîru Mukātil,* 3: 9; Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl,* 3: 575; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3: 420; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selim* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l- Arabî, ts.), 7: 56; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr,* 4: 253; İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 21: 71.

c) Eşlik bağlamında vurgulamak istediğimiz bir başka nokta ise önceden kısır iken daha sonra doğurgan hâle gelen kadın için *zevc* kelimesinin kullanılmasıdır. Bu hususa ilişkin şu örneği verebiliriz: Hz. Zekeriyyâ'nın kısır ve yaşlı karısının Yahya isminde bir erkek çocuğunun olacağı müjdesinden sonra Allah'ın o kadın için "zevc" kelimesini kullanmasıdır. Hz. Zekeriyyâ'nın " وَزَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ " "(Ey Peygamber!) Zekeriyyâ'yı da zikret. Vaktiyle o rabbine şöyle yakarmıştı: 'Rabbim! Beni bu dünyada varissiz bırakma. Şüphesiz gerçek vâris sensin.'" şeklindeki içten ve samimi yakarışına el-Enbiyâ 21/90. âyette şöyle cevap verilmiştir: " فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَى **وَأَصْلَحْنَا** لَهُ **زَوْجَهُ** إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ " "Biz Zekeriyyâ 'nın duasını da kabul buyurduk. İhtiyarlık çağında ona evlat olarak Yahya'yı lütfettik. Kısır olan karısını da çocuk doğurmaya uygun hale getirdik. Çünkü onlar imanlarına yaraşır güzellikte işler yapmak için yarışır, hem ilahi af ve mağfiret ümidi hem de azap endişesi içinde bize yakarırlardı. Onlar bize derin saygı ve bağlılık gösteren kimselerdi." İbn Abbas, Mücâhid, Saîd b. Cübeyr ve Katâde gibi sahabî ve tâbiî müfessirleri başta olmak üzere müfessirlerin çoğunluğuna göre Hz. Zekeriyyâ'nın eşinin ıslahı, kısırlıktan sonra doğurmaya uygun hale getirilmesidir.[75]

2.2. İnanç Birlikteliği

Kur'an'da zevc/ezvâc kelimesi, hem müminlerin inanç birlikteliği bağlamında hem de inkârcıların inanç birlikteliği bağlamında kullanılmaktadır. Her iki bağlam için, sırasıyla, şu örnekleri verebiliriz.

a) Kur'an'da Resûl-i Ekrem'in eşleri için *ezvâc* kelimesinin kullanılması, Hz. Peygamber ve eşleri arasındaki inanç birlikteliğinden kaynaklı olduğunu söyleyebiliriz.[76]

Bu duruma verebileceğimiz bir başka örnek ise cennetlik olan müminlerin cennette aynı inancı paylaştıkları eşleriyle (ezvâc) olan birliktelikleridir. Mesela, Yâsîn 36/55-56.âyetler şöyledir: "إِنَّأَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغُلٍ فَاكِهُونَ . **هُمْوَأَزْوَاجُهُمْ** فِي ظِلَالٍ عَلَى الْأَرَائِكِ مُتَّكِئُونَ" "Cennetlikler o günden itibaren zevk ve safa içinde yaşayacak-

75 Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1983), 2: 210; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2002), 6: 305; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4: 162; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 5: 384; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb,* 22: 188; Ebû Abdillah Muhammed b. Ali Şevkânî, *Fethü'l-kadîr* (Dımaşk-Beyrut Dâru İbn Kesîr, 1414), 3: 502; İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr,* 17: 136.

76 Bk. el-Ahzâb 33/6, 28, 53, 59; et-Tahrîm 66/1, 3.

lar. Kendileri de eşleri de gölgelikler altında tahtlarına kurulmuş olacaklar." Ayrıca cennetlik müminlere "وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ" "Ayrıca onlar cennette tertemiz eşlere sahip olacaklar" gibi âyetlerde[77] tertemiz eşlerin verileceği tevile mahal bırakılmayacak şekilde sarih olarak açıklanmıştır.

b) Yukarıdaki örneğin tam tersi diyebileceğimiz ve es-Sâffât 37/22.âyette kullanılan "**أَزْوَاجَ**" kelimesine dikkat çekmek istiyoruz. Âyet şöyledir: " احْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا **وَأَزْوَاجَهُمْ** وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ" "Derken, Allah görevli meleklere şöyle emredecek: 'Şu müşrikleri, yoldaşlarını ve Allah'ı bırakıp da tanrı diye tapındıkları şeyleri bir araya toplayın." Âyetteki "الَّذِينَ ظَلَمُوا" müşrikleri ve "وَأَزْوَاجَهُمْ" ise şirkte, inkârda, isyanda, puta tapmada aynı zihniyete sahip olup aynı işleri yapanları ifade etmektedir. Hz. Ömer, İbn Abbas ve Katâde gibi sahabî ve tâbiî âlimleri başta olmak üzere pek çok müfessir söz konusu kelimeleri böyle tefsir etmişlerdir.[78] Bu ifadenin, Türkçemizdeki "aynı yolun yolcuları"na karşılık geldiğini söyleyebiliriz.

Özetle âyetteki "**أَزْوَاجَهُمْ**" ile kastedilen karı-koca anlamındaki eşleri değil; duygu, düşünce, hayat tarzı, dünya görüşü ve zihniyet anlamındaki birlikteliği, yani şirk ve inkârdaki birlikteliği ifade etmektedir.

SONUÇ

İmrae ve *zevc* kelimelerinin anlam alanlarına dayalı tespite çalıştığımız bu makalemizde ulaşabildiğimiz sonuçları maddeler halinde şöyle ifade edebiliriz:

1. Dilbilimde mevcudiyeti tartışılan bir konu olarak eş anlamlılık hakkında Arapça ve Türkçe dilleri açısından farklı görüşler beyan edilmiştir. İslâm ilim geleneğinde furukçular ve terâdüfçüler şeklinde iki farklı grubun ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

2. Eş anlamlılık konusunu Kur'ân-ı Kerîm zemininde incelemek üzere *imrae* ve *zevc* kelimelerini özel olarak ele aldık. Bu incelememiz neticesinde *imrae* kelimesinin daha çok eşler arasındaki inanç farkından ve iffetsizlikten kaynaklı iha-

---

77 el-Bakara 2/25; Âl-i İmrân 3/15; en-Nisâ 4/57; er-Ra'd 13/23; el-Mü'min 40/8; ez-Zuhruf 43/70.

78 Mukātil, *Tefsîru'l-Mukātil,* 3: 96-97; Sa'lebî, *el-Keşf,* 8: 141; Vâhidî, *el-Vasît*, 3: 523; Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl,* 4: 29; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 39; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4: 468; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl,* 2: 292; Seâlebî, *el-Cevâhiru'l-hisân,* 5: 25; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm,* 7: 188; İsmâil Hakkı, *Rûhu'l-beyân,* 7: 453; Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, 4: 448; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs* (Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1383), 4: 210; Râğıb İsfahânî, *el-Müfredât,* 216.

net, kısırlık, bekârlık/dulluk, eşin ilgisizliği ve cehennem ehli olma gibi durumlarla ilintili olarak kullanıldığını tespit ettik.

3. Bu doğrultuda ele aldığımız ikinci kelime olan *zevc* ise rahmet ve sevgi duygularını besleyen zevciyet/evlilik ve bu evlilik neticesinde ortaya çıkan doğurganlık ve inanç birlikteliği gibi bağlamlarda Kur'ân-ı Kerîm'de kullanılmıştır.

4. *Zevc*, eş olmanın gerektirdiği hemen tüm durumları içeren bir kelime iken bu kelimenin gereklerinin tam olarak ortaya çıkmadığı durumlarda *imrae* kelimesi kullanılmıştır. *İmrae* kelimesinin kısırlık gibi bazı olumsuzlukları içerisinde barındırmasına karşılık *zevc* kelimesinin daha olumlu bağlamlarda kullanılması bu durumun bir neticesidir.

5. *İmrae* ve *zevc* kelimeleri özelinden hareketle genel olarak eş anlamlılığın -Kur'an'ın sahip olduğu anlam bütünlüğü ve ahenk/estetik açısından- Kur'an'da zemininin bulunmadığını söyleyebiliriz. Eş anlamlı olarak kabul edilen kelimeler arasında nüanslar olduğu kanaatindeyiz. Bu nedenle, Kur'an'ın kullandığı kelimeler için "eş anlamlı" yerine "yakın anlamlı" ifadesinin kullanılmasının daha uygun olduğunu düşünüyoruz.

KAYNAKÇA

Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1984.

Abdurrahman, Âişe. *el-İcâzü'l-beyânî li'l-Kur'ân*. byy.: Dâru'l-Meârif, ts.

Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim.*3 cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998.

Âlûsî, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn es-Seyyid Mahmûd. *Rûhu'l-meânî*. 15 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994.

Ateş, Abdurrahman. *Kur'an'da Huzur ve Sükûn: Eş-Gece-Ev*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.

Ateş, Süleymân. *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*. İstanbul: Yeni Ufuklar Yayınları, ts.

Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd. *Meâlimü't-tenzîl*. 8 cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1989.

Beyzâvî, Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1988.

Boynukalın, Mehmet. "Zevce". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 306. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. 10 cilt. İstanbul: Eser Yayınları, 1389.

Cessâs, Ebû BekrAhmed b. Ali. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 3 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1993.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammad. *es-Sıhâh*. Kahire: Dâru'l-hadîs, 2009.

Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. 10 cilt. Kâhire: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1383.

Divlekci, Celaleddin. "Kur'an'da Eş anlamlılık (Terâdüf) Olgusu (I)". *Süleymân Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2000): 149-169.

Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahru'l-muhît*. 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 9 cilt. İstanbul: Eser Yayınları, 1979.

Erten, Mevlüt. "Kur'an'da "Zevc" Kelimesi ve Türkçeye Çeviri Sorunu". *EKEV Akademi Dergisi* 17 (2003): 49-58.

Fahreddîn er-Râzî, EbûAbdillah Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-gayb*. 33 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1971.

Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. 3 cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1403/1983.

Hamidullah, Muhammed. *Aziz Kur'an*. trc. Abdülaziz Hatip ve Mahmut Kanık. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.

Harman, Ömer Faruk. "Âsiye". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 3: 487. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Harman, Ömer Faruk. "Firavun".Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 13: 119. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Harman, Ömer Faruk. "İmrân".Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.22: 232. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Hâzin, Ebü'l-Hasen Alaüddîn Ali b. Muhammed. *Lübâbü't-te'vîlfî meâni't-tenzîl.* 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1415.

Hökelekli, Hayati. "Çocuk". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 8: 355. İstanbul: TDV Yayınları,1993.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-tahrîrve't-tenvîr.*30 cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.

İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharrerü'l-vecîz*. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1422/2001.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. 8 cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1985.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. 9 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1404/1984.

İbnü'l-Enbârî, EbûBekr Muhammed b. Kâsım. *el-Müzekker ve'l-müennes*. 2 cilt. Mısır: Lecnetü ihyâi't-türâs,1401/1981.

Kara, Ömer. "Arap Dilbilimindeki "Terâdüf" ve "Furûk" Argümanlarının Mukayeseli Tahlili". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4 (2004): 117-146.

Kara, Ömer. *Kur’an’ın Anlaşılmasında Yakınanlamlılık ve Nüans -Râğıb el-Isfahânî Örneği-.*Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2009.

Kınar, Kadir. *Anlambilimi ve Arap Anlambilimi*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.

Kurtubî, EbûAbdillah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân.* 20 cilt. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1996.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te’vîlâtü ehli’s-sünne.***10** cilt. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1426/2005.

Mevdûdî, Ebû’l-A’lâ. *Tefhîmü’l-Kur’ân.* çev. Heyet.7 cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.

Mukātil b. Süleymân, Ebü’l-Hasen. *Tefsîru Mukātil b. Süleymân*. 3 cilt. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2003.

Öztürk, Mustafa. *Kur’an Kıssalarının Mahiyeti*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.

Öztürk, Mustafa. *Kur’ân-ı Kerîm Meali.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.

Râğıb el-İsfahânî, Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi garîbi’l-Kur’ân*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.

Reşid Rızâ, Muhammed. *Tefsîrü’l-menâr*. 12 cilt. Kâhire: Dârü’l-Menâr, 1366/1947.

Sa’lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve’l-beyân*. 10 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, 1422/2002.

Seâlebî, Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf. *el-Cevâhiru’l-hisân fî tefsîri’l-Kur’ân*. 4 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâs, 1418/1997.

Süyûtî, Ebü’l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahman. *ed-Dürrü’l-mensûr*. 8 cilt. Beyrut: Dâru’l-fikr, ts.

Şener, Abdülkadir, M. Cemal Sofuoğlu ve Mustafa Yıldırım. *Yüce Kur’an*. İzmir: TDV Yayınları, 2011.

Şevkânî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ali. *Fethü’l-kadîr*. 5 cilt. Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414.

Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur’an Tefsiri.* 5 cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.

Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu’l-beyân fî te’vîli’l-Kur’ân*. 12 cilt. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1992.

Vâhidî, Ebü’l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-Vasît fi tefsîri’l-Kur’âni’l-mecîd.* 4 cilt. Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1415/1994.

Vâhidî, Ebü’l-Hasen Ali b. Ahmed. *Esbâbü’n-nüzûl*. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1982.

Vardar, Berke, N. Güz, M. R. Güzelşen, E. Öztokat ve O. Senemoğlu. *Başlıca Dilbilim Terimleri.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1978.

Zemahşerî, Ebü’l- Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakāiki’t-tenzîl*. 4 cilt. Beyrut: Dâru’l-kitâbi’l-Arabî, ts.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, December 2017, 21 (3): 1825-1872

Hicrî İlk Beş Asırda Hanefî Fıkıh Usûlünde Muârız Haber Nazariyesi

The Theory of Contradictory Narrations in Ḥanafī Legal Theory in The First Five Centuries

Halil İbrahim Turhan
Yrd. Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Assistant Prof., Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Theology, Department of Hadith
Rize, Turkey
haliliturhan@gmail.com
ORCID ID orcid.org/0000-0002-7219-9632

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 15 Ekim/October 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 04 Aralık/December 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December
Cilt / Volume: 21 **Sayı / Issue:** 3 **Sayfa / Pages:** 1825-1872
DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.344405
Atıf/Cite as: Turhan, Halil İbrahim. "Hicrî İlk Beş Asırda Hanefî Fıkıh Usûlünde Muârız Haber Nazariyesi-The Theory of Contradictory Narrations in Ḥanafī Legal Theory in The First Five Centuries". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, sy. 3 (Aralık 2017): 1825-1872. doi: 10.18505/cuid.344405.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Hicrî İlk Beş Asırda Hanefî Fıkıh Usûlünde Muârız Haber Nazariyesi

Öz: Fıkıh mezhepleri haberler arasında çelişkilerin giderilmesinde farklı metotlar uygulamışlardır. Esasında bu yöntem farklılığı da doğrudan bir meselede farklı görüş beyan etmeyi, yani, fıkhî ihtilafı da beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla bir ekol, muârız haberlerin değerlendirilmesinde izlediği yöntemle ilgili yaptığı izahlarla, ulaştığı fıkhî hükümde muârız haberlerden hangisini delil olarak kullandığını ve bu haberle ihticâc gerekçesini, konuyla ilgili diğer haber veya haberleri nasıl yorumladığını veya bunlarla amel etmeme sebebini kendi usûl sistematiği çerçevesinde ortaya koymayı hedefler. Bu makale, Hanefîlerin haber teorisinin önemli bir parçası olan muârız haberler konusunda geliştirdikleri teoriyi İsa b. Ebân, Kerhî, Cessâs, Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'yi esas alarak kronolojik olarak ortaya koymayı hedeflemektedir. Ayrıca İsa b. Ebân tarafından ilk olarak ortaya koyulan teoriye, mezkûr âlimlerin bulundukları eleştiri ve katkılar tespit edilmiş, bir nazariyenin gelişim serüveni ortaya konulmaya çalışılmıştır. Sonraki dönem araştırmalarda sık sık tekrar edilen Hanefîlerin haberler arasındaki tearuzu gidermede ilk olarak neshe gittikleri söylemi, yukarıdaki âlimlerin bakış açıları çerçevesinde sorgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hanefî Fıkıh Usûlü, Teâruz, Nesh, İsâ b. Ebân, Cessâs, Debûsî, Pezdevî, Serahsî.

The Theory of Contradictory Narrations in Ḥanafī Legal Theory in The First Five Centuries

Abstract: The schools of fiqh applied different methods to eliminate contradictions between narrations. In fact, this difference in methodology directly led to fiqh disagreement. Thus, a school explains within the framework of its own procedural system which of the contradictory narratives it uses as evidence, the reason for using this narrative, how they interpret other narrations about the subject or the reason for not using these reports as evidence. This article aims to chronologically examine the theory that the Ḥanafī developed about antithetical narratives based on ʻĪsā ibn Abān, al-Karkhī, al-Jaṣṣāṣ, al-Dabūsī, al-Pazdawī and al-Sarakhsī. Moreover, the criticisms and contributions made by the scholars of the principles of jurisprudence are determined. Frequently repeated approach in some research that the Hanafis first used the abrogation (al-naskh) to fulfill the

contradiction between the narrations is questioned within the framework of the aforementioned scholars' viewpoints.

Keywords: Ḥanafī Legal Theory, Contradictory narrations, 'Īsā ibn Abān, al-Jaṣṣāṣ, al-Dabūsī, al-Pazdawī, al-Sarakhsī

SUMMARY

The theory of contradictory narratives, developed as part of the narration theory, has an important position in the sense of the school's approach to the Sunnah. This is because the system that a school of jurisprudence implements to fulfill the contradiction between narrations has an important influence in scholars' juridical opinion.

In some studies carried out today, the system developed by the Ḥanafī to eliminate the contradiction between narratives is presented in two different ways as abrogation (al-naskh), preference (al-tarjīḥ), conciliation (al-cam') and not to use as evidence (al-ṭāsāquṭ) or abrogation, conciliation and applying principles (taqrīr al-uṣūl). The common point of the two hierarchies of solution is placing abrogation in first rank. In order to test the accuracy of this information in this research, we studied the system that the Ḥanafi scholars who lived in the first five centuries of the Hijra followed to eliminate the contradiction between the narrations. The development of this theory in the five centuries of the Hijra was examined on the basis of the views of 'Īsā ibn Abān (d., 221/836), al-Karkhī (d. 340/952), al-Jaṣṣāṣ (d. 370/981), al-Dabūsī (d. 482/1089) and al-Sarakhsī (d. 483/1090 [?]). It is an indisputable fact that the construction and development of a theory requires a process. In this context, the present study investigated when and on which principles the theory of contradictory narratives on Ḥanafīan theory of narrative/Sunnah is started to be instituted; who and for what reasons contributed to it during this evolution process and how; and how it is instituted the way of solution hierarchy in theearly period which makes a differentiation in comments between Ḥanafīan later.

This theory was enriched by principles that were developed with different perspectives during a long process and its comprehensibility was boosted using new concepts and systematic expression. Ḥanafī legal theorists benefited from the opinions of masters of the jurisprudence school to enrich this theory in terms

of principles. This suggests that the theory is a scientific effort aimed at discovering how masters of the jurisprudence school are following a method in the face of contradictory narratives.

As far as known, Isā ibn Abān is the first theoretician to have detailed methodological explanations related to contradictory narratives between the Hanafi scholars. This shows that the theory related to contradictory narratives was established at the beginning of the third century of the hegira. 'Isā ibn Abān divides the opposite narratives into hadiths that are compatible with consensus and hadiths that are contrary to consensus on the basis of consensus (ijmā'). He accepts the hadith in the first group and he evaluates the hadith in the second group as the abrogated (mansūkh) if it is authentic. It must be stated that this solution path which Isā ibn Abān put forth is of high practical value. There is no practical value in fıqh to eliminate the contradiction between the hadith which is compatible with the consensus and the hadith contrary to this consensus by the conciliation method. Moreover, giving an active role to the consensus in the determination of the abrogating (al-nāsikh) and abrogated (al-mansūkh) also prevents easy access to the method of abrogation. 'Isā ibn Abān divides hadiths that are without consensus about their provisions into two: the appearance (al-wurūd) date is known and unknown. He first applied the conciliation method to fulfill the contradictions between the narrations in both groups. If the problem is not solved by the conciliation method, Isā applies the abrogation (al-naskh) method for narrations whose the appearance (al-wurūd) date is known. The ones that the date is not known can be acceptable in accordance with the originals, and if this is not possible, he says that both narrations cannot be used as evidence.

al-Jaṣṣāṣ, who is one of the people who convey mostly al-Karkhī's views on fiqh methodology, does not convey the views of al-Karkhī on contradictory narratives in integrity that we see in the transmission of 'Isā ibn Abān's theory and its interpretation. It is understood that al-Jaṣṣāṣ benefited from the views of al-Karkhī to improve the system of Isā ibn Abān. This suggests that al-Karkhī basically accepted the system of contradictory narratives established by Isā ibn Abān.

al-Jaṣṣāṣ 's most important role in the theory of contradictory narratives is based on the principles laid down by 'Isā ibn Abān and al-Karkhī.

The person who mostly contributed to this theory after al-Karkhī is al-Dabūsī. It is understood from al-Dabūsī's accounts that he divides the contradiction into two parts, the truth and the apparent. al-Dabūsī stipulated for evaluating a contradiction as a real contradiction. These conditions are, in essence, solutions for the elimination of the contradiction. When it comes to al-Sarakhsī, he dealt with this issue more precisely with concepts such as "evidence" (al-ḥujjah), "judgement" (al-ḥukm), "state" (al-ḥāl), "date is clear in the text" (al-tārīkh nassạn), "date is not clear in the text" (dalālah al-tārīkh). In the system of al-Sarakhsī, the last option is the abrogation to eliminate the contradiction.

GİRİŞ

Haberler arasında görülen zıtlıklar, amelî hükümlere gerekçe oluşturmaları açısından fıkhî ahkâmı önemli ölçüde etkilemiştir. Hanefîler özelinde ifade edilecek olursa sünnet/haber konusunun en önemli meseleleri arasında yer alan muârız haberlerin değerlendirilmesinde izlenen yöntemle ilgili yapılan teorik açıklamalar, fıkhî hükümlerin hangi habere dayandığını, konuyla ilgili diğer haber/ler/in nasıl yorumlandığını veya bunlarla niçin amel edilmediğini ortaya koymaya yöneliktir.

Günümüzde yapılan bazı araştırmalarda haberler arasındaki teâruzu gidermeye yönelik Hanefîler tarafından geliştirilen sistem nesih, tercih, cem‘ ve tesâkut[1]; nesih, cem‘, takrîru'l-usûl[2] olmak üzere iki farklı şekilde takdim edilmek-

[1] Berzencî, "Hanefîlerin Yaklaşımı" başlığı altında zikrettiği bu çözüm yolu hiyerarşisinin Hanefilerin cumhuruna ait olduğunu ifade eder (Abdüllatîf Abdullah Azîz el-Berzencî, *et-Teârüż ve't-tercîḥ beyne'l-edilleti'ş-şer'iyye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1413/1993), 1: 171). İsmail Lütfi Çakan ve Zeki Koçak ise bu hiyerarşiyi Hanefî âlimlerden herhangi birisinin ismini zikretmeksizin "Hanefilerin sistemi" olarak takdim eder (İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları* (İstanbul: İFAV, 2013), 181; Zeki Koçak, "İslam Hukuk Metodolojisinde Tearuzu Gidermede Tercih Yöntemi (Hanefî Uygulaması)" (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2004), 37. Hasan Güleç de sıralaması bu şekilde olan sistemi bir isim vermeksizin fakihlerin metodu olarak sunmuştur ("Deliller Arasında Teâruz ve Tercih", Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6 (1989): 475). Sistemde son sırada yer alan "tesâkut" yerine "takrîru'l-usûl"ü kaydeden Türkmânî bu görüşü İbnü'l-Hümâm (Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamîd, *et-Taḥrîr fî uṣûli'l-fıḳh*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, *et-Taḳrîr ve't-taḥbîr* ile birlikte (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'il-'İlmiyye, 1999/1419), 3: 3 vd.), İbn Emîru Hâc (Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed, *et-Takrîr ve't-taḥbîr*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'il-'İlmiyye, 1999/1419) 3: 3 vd.), Keşmîrî (Muhammed Enver Şah b. Muazzam Şâh, *Feyżü'l-bârî 'ala*

tedir. İki çözüm yolu hiyerarşisinin ortak noktası neshe ilk sırada yer vermeleridir.

Nesih metodunun ilk sırada yer alması son dönem bazı Hanefî âlimlerini, ya cem'e ilk sırada yer veren bir sistemi tercih etmeye ya da neshi önceleyen görüşe yorumlar getirmeye sevk etmiştir. İlk önce nesih metodunun uygulanması delillerden birini amelden düşüreceğinden dolayı bu görüşü kabul etmeyen[3] Leknevî (ö. 1304/1886), naslar arasında çelişkiyi gidermede ilk yöntem olarak cem' metodunun uygulanmasını teklif eden âlimler arasında yer alır. O, Hanefilerin bu konudaki sistemini ise Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *et-Telvîḥ ilâ keşfi ḥaḳâiḳi't-Tenḳîḥ* adlı eserinde yer alan "Sonra gelen (nassın hangisi olduğu) bilinirse, o nâsihtir. Bilinmezse, hüküm veya mahal ya da zaman yönünden nasların araları imkân ölçüsünde cem' edilir. Bu da yapılamazsa her iki delille de amel edilmez" ifadeleriyle Bihârî'nin (ö. 1119/1707) *Müsellemü's-s̱übût* adlı eserinde bulunan "(Teâruzun hükmü) önce ve sonra gelen bilindiğinde nesihtir. Bilinemezse mümkünse tercih; o da yapılamazsa imkânlar ölçüsünde cem'dir. Bu da mümkün değilse iki delil de tesâkut eder"[4] açıklamalarıyla ortaya koymaktadır. Hanefîlerin bu konudaki görüşünü erken dönem kaynaklara gitmeden ortaya koyması sebebiyle eleştirilmesi gereken Leknevî, teâruzu gidermede takip edilmesi gereken hiyerarşiyi cem', nesih, tercîh ve tevekkuf şeklinde sıralar.[5]

Hanefîlerin ilk sırada neshin yer almasını yorumlayanlar arasında ise Muhammed Enver Şâh Keşmîrî (ö. 1933) yer almaktadır. O, *Feyżu'l-bârî 'alâ Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî* adlı eserinde "Bize göre diyerek" teâruz durumunda başvurulması gereken yolları nesih, tercîh, cem' ve tesâkut olarak belirtir ve bu konudaki görüşüne

---

Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2005/1426), 1: 47), Tehânevî (Zafer Ahmed, *Kavâ'id fî 'ulûmi'l-hadîs̱*, nşr. Abdülfettah Ebû Gudde (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1972/1392), 288) gibi isimlere atfeder (Abdülmecîd et-Türkmânî, *Dirâsât fi uṣûli'l-hadîṣ 'alâ menheci'l-ḥanefiyye* (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2012/1423), 567).

2 Türkmânî bu görüşün Sadruşşerîa (ö. 747/1346), Molla Fenârî (ö. 834/1431) (Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed, *Füṣûlü'l-bedâyi' fî uṣûli'ş-şerâi'*, nrş. Muhammed Hasen (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2006), 2: 447 vd.) âlimlere ait olduğunu belirtir (Türkmânî, *Dirâsât*, 568-569).

3 Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâżıle li'l-es'ileti'l-'aşereti'l-kâmile*, nşr. Abdülfettah Ebû Gudde (Kâhire: Dârü's-Selâm, 1997), 183, 196.

4 Muhibullah b. Abdüşşekûr el-Bihârî, *Müsellemü's-s̱übût, el-Müsteṣfâ min 'ilmi'l-uṣûl* ile birlikte (Beyrut: Dârü'l-fikr, ts., , 2: 189.

5 Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâżıle*, 183,184.

referans olarak da Leknevî gibi et-Teftâzânî'nin *et-Telvîḥ ilâ keşfi ḥaḳâiḳi't-Tenḳîḥ* adlı eserini gösterir ve "Neshin tercihe öncelenmesinin mantığı açık değildir. Vicdana göre nesih, çözüm yolları arasında sonuncu olmalıdır… Allah'ın bana ilhâm ettiğine göre (ilk sırada yer alan) neshten kasıt, neshin açık bir şekilde tespit edildiği hadislerdir. 'Sizlere kabir ziyaretini yasaklamıştım. Artık kabir ziyareti yapabilirsiniz' hadisinde olduğu gibi… Bu gibi durumlarda neshe öncelik vermemek akıl kârı değildir. Bir konuda nesih net bir şekilde tespit edildikten sonra cem' veya tercihe kalkışma akılsızlıktır."[6] ifadeleriyle de Hanefîlerin ilk sırada yer verdikleri nesihten muradın nakille sâbit olan[7] nesih olduğunu vurgular. Bu yorum, Hanefî sisteminde içtihatla nâsih ve mensûhun belirlendiği neshin bir çözüm metodu olarak bulunup bulunmadığı, mevcut olması durumunda bu tür neshin sıralamada nerede bulunması gerektiği konularında bazı muğlaklıklar barındırmaktadır. Keşmirî'nin bir diğer eserinde bu kapalılıkları netleştirecek önemli bilgiler bulunmaktadır. Keşmîrî neshi, "en-neshu's-sâbit bi'n-nakl" (nakille sâbit olan nesih) ve "en-neshü'l-ictihâdî"[8] (içtihatla belirlenen nesih) şeklinde ikiye ayırmakta ve "en-neshü'l-ictihâdî"yi Hanefi sisteminde tercihle cem' metodunun arasına yerleştirmektedir.[9] Bu durumda onun kabul ettiği çözüm yolları hiyerarşisi şöyledir: nakille sâbit olan nesih, tercîh, içtihatla belirlenen nesih, cem' ve tesâkut.[10]

Yukarıdaki satırlarda ifade edildiği gibi her iki âlimi de sistemi yorumlamaya ya da sistemden vazgeçmeye yönelten sebep, haberlerden birisini cem' vb. yöntemlere başvurmadan amelden düşürmektir. Kendi fıkıh metodolojisi içeri-

---

6 Keşmirî, *Feyżü'l-bârî,* 1: 47-48.

7 Nakille sâbit olan ifadesiyle neyi kastettiğini ise Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin veya sahabenin açıklamalarıyla bilenenler olarak açıklar (Keşmirî, *Feyżü'l-bârî,* 1: 49).

8 Bu ifadeyle naslardan hangisinin nâsih veya mensûh olduğu bazı ilkelere dayanarak tespit edilmesi kastedilmektedir. Yoksa içtihatla bir nassın neshi edilmesi kastedilmemektedir.

9 Muhammed Enver Şah b. Muazzam Şâh el-Keşmîrî, *el-'Arfü'ş-şezî şerḥu Süneni't-Tirmiẕî*, nşr. Mahmûd Şâkir (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1425/2004), 1: 52. Hanefîlerin ilk sırada yer verdiği nesihten kasıtlarının nakille sâbit olan nesih olduğunu belirten Keşmîrî'nin üçüncü sıraya yerleştirdiği içtihatla belirlenen neshi kendi çıkarımlarıyla yerleştirdiği anlaşılmaktadır.

10 *Feyżü'l-bârî* adlı eserle ilgi yapılan bir doktora çalışmasında Keşmîrî'nin cem' metoduna nesihten sonra, tercihten önce yer verdiği iddia edilmiştir (Harun Özçelik, "Çeşitli Yönleriyle Buhârî Şerhi Feyzü'l-bârî" (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2002), 153, 164-165). Gerek *Feyżü'l-bârî*'ye yazdığı mukaddimede (1: 47) gerekse *el-'Arfü'ş-şezî*'de (1: 52) tercihin cem'den önce gelmesinin "selîm fıtratın" bir gereği olarak takdim etmesi, bu iddianın yerinde olmadığını göstermektedir.

sinde makul bir şekilde cem‘ edilme imkânı varken tarihleri bilinmesi sebebiyle haberlerden birisini ihmâl etme düşüncesi, esasında eleştirilmeyi gerektirecek bir anlayıştır. Erken dönem fıkıh usulü eserlerinin yazıldığı süreçte bu gibi eleştiriler karşısında metodun hangi temeller üzerine inşâ edildiği; hatta yukarıda Hanefîlere ait olduğu belirtilen sistemlerin erken dönemdeki anlayışları ne ölçüde yansıtabildiğinin tetkik edilmesi gerekir.[11]

Bir teorinin tesis ve ikmâlinin bir süreci gerektireceği tartışılmaz bir gerçektir. Bu bağlamda Hanefî haber/sünnet teorisi içerisinde mütalaa edilmesi gereken çelişkili haberlere dair nazariyatın ne zaman ve hangi ilkeler üzerine tesis edilmeye başlandığı, gelişim sürecinde kimin hangi gerekçelerle ve nasıl katkılarda bulunduğu, sonraki dönem Hanefiler arasında farklı yorumlara sevk eden çözüm yolu hiyerarşisinin erken dönemde nasıl tesis edildiği araştırılmaya değer konulardır.

1. TEZAT HABERLER KONUSUNUN TEORİSYENİ: ÎSÂ B. EBÂN

1.1. Teorisini Tesis Ettiği Zemin

Tespit edilebildiğimiz kadarıyla, İsa b. Ebân (ö. 221/836) Hanefî fakihler arasında çelişkili haberlerle ilgili detaylı ilk metodolojik açıklamada bulunan usûl âlimidir. Onun tezat haberlere değindiği en az iki çalışma kaleme aldığı anlaşılmaktadır. İlki Cessâs'ın (ö. 370/981) usûl eserinde İsa b. Ebân'ın haber teorisini aktarırken yoğun olarak referansta bulunduğu *er-Red ‘alâ Bişr el-Merîsî ve'ş-Şâfiî fi'l-aḫbâr* adlı eseridir. Adından da anlaşılacağı üzere eser Bişr el-Merîsî (ö. 218/833) ve Şâfiî'nin (ö. 204/820) haber konusundaki görüşlerine reddiye olarak kaleme alınmıştır.[12] Onun konuyla ilgili bir diğer eseri ise *el-Ḥucecü's-sagîr*'idir. Saymerî'nin (ö. 436/1045) kaydettiği bilgilere göre, Hârûn er-Reşîd'in (ö. 193/809), oğulları Emîn (ö. 198/813) ve Me'mûn'nun (ö. 218/833) hadis alması için oluşturduğu ders halkasına katılan ve hayatı hakkında detaylı bilgiye rastlanmayan İsa b. Hârûn el-Hâşimî (ö. ?), halife Me'mûn'a tasnif ettiği bir hadis kitabını takdim eder. Bu eserin Hârûn er-Reşîd'in hadis öğretmesi için Me'mûn'a seçtiği hocaların rivayet ettiği hadisleri ihtiva ettiğini belirten İsa b. Hârûn, Hanefilerin bu kitap-

[11] Gerek Leknevî gerekse Keşmîrî'de dikkat çeken konulardan birisi en erken hicrî sekizinci asırdaki bir kaynağa referansta bulunmalarıdır.

[12] Krş. Murteza Bedir, "An Early Response to Şafi'î: 'Isa b. Aban on the prophetic report", *Islamic Law and Society* 9, no. 3 (2002), 285-311.

taki hadislere muhalefet ettiklerini söyleyerek o sırada halifenin meclisine devam eden Hanefî âlimlerine bu hususu sormasını, cevap veremezlerse bir daha huzuruna kabul etmemesini teklif eder. Halife, İsmâil b. Hammâd (ö. 212/827), Bişr b. Gıyâs (ö. 218/833) ve Yahyâ b. Eksem (ö. 242/857) gibi önde gelen Hanefîlerden bu kitaba cevap vermelerini istemişse de onlardan yeterli ilmî bir cevap alamamıştır. Halifenin meclisine katılmayan İsa b. Ebân durumu öğrenince ismi geçen eseri kaleme almıştır. Saymerî'nin açıklamasına göre, İsa b. Ebân *el-Ḥucecü's-ṣagîr* adlı eserinde haberlerin çeşitlerini, nakil yollarını, bunlardan kabul edilmesi veya edilmemesi gerekenleri ele aldıktan sonra *birbirine zıt (المتضاد) hadislerle karşılaşıldığında ne yapılması gerektiği* konusunu incelemiştir. Ayrıca eserde bu tür hadisler için bölümler açılmış ve her bölümde Ebû Hanîfe'nin delili ve görüşü, onu destekleyen rivayetler ve kıyaslar geniş biçimde incelenmiştir.[13] Bu veriler İsa b. Ebân'ın tezat haberlere dair teorisini, Şâfiî'nin haber nazariyesine reddiyede bulunma, Hanefilerin fıkhî görüşlerinin hadislere aykırı olduğu iddialarına cevap verme; başka bir ifadeyle cedel/reaksiyon zemininde tesis ettiğini göstermektedir. Ehl-i reyin hadise rağmen fıkhî değerlendirmelerde bulunduğu yönündeki iddiaya cevaben yazılan çalışmada tezat haberlerle ilgili yaklaşıma yer verilmesi, bazı rivayetlerin hilâfına haberlerin mevcudiyetinin, Hanefîler tarafından bu nakillerle amel edilmemesine sebebiyet verdiğine işaret etmektedir. Örneklendirilecek olursa, erkeğin cinsel organına dokunmasından dolayı abdest alması gerektiğiyle ilgili haberlerle Ehl-i reyin amel etmemesinin nedeni, karşıt nakillerin varlığıdır. İsa b. Ebân'ın hayatına dair aktarılan bir anekdot da bunu desteklemektedir. Aktarıldığına göre o, Ehl-i hadîs ekolüne mensubiyeti dolayısıyla önceleri ehl-i re'ye karşı çıktığı dönemde Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) talebesi İbn Semâ'a (ö. 233/848) tarafından Şeybânî ile tanıştırılır. Şeybanî, İsa b. Ebân'ın muhalefet ettiğini düşündüğü yirmi beş konudaki hadislerle ilgili sorularını cevaplandırır, rivayetler içerisinde yer alan mensûhları haber verip delillendirir.[14] Şeybânî'nin yanından çıktıktan sonra "Nur ile aramda bir örtü vardı; ancak şimdi kalktı" gibi görüşme öncesi ilmî hayatına dair eleştirici

---

[13] Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali b. Muhammed es-Saymerî, *Aḫbâru Ebî Ḥanîfe* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985/1405), 148.

[14] Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Hatîb el-Bagdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm ve ahbâru muhaddisîhâ ve zikru kuttâniha'l*-ulemâ *min gayri ehlihâ ve vâridîhâ*, ed. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 12: 480-481.

ifadeler kullanması ve ondan fıkıh tahsiline başlaması onun haberlere yaklaşımını kabul ettiğini göstermektedir.[15]

Bir dönem Ehl-i hadise bağlılığı bulunan İsa b. Ebân örneği üzerinden ifade edilecek olursa, Ehl-i rey karşıtı söylemin hadislere rağmen içtihatta bulunduğu iddiasına karşı Hanefîlerin, tezat haberlerle ilgili yaklaşımlarının da yer aldığı haber teorisini karşı tarafa anlatmak üzere eserler kaleme aldıkları anlaşılmaktadır. Yine yukarıda kaydedilen aktarım çerçevesinde Ehl-i reyin kendisini savunurken haber teorisi kapsamında tezat haberlerle ilgili yaklaşıma ağırlık verdiği söylenebilir. Netice itibariyle, tezat haberlerin de içerisinde yer aldığı Hanefî haber teorisinin tesisinin, cedel zemininde ve hadise muhalif içtihatta bulunma iddialarına karşı gerçekleştiği ifade edilebilir.[16]

1.2. Tezat Haberlerle İlgili Teorisi

Cessâs, usûl eserinde nesih[17] ve çelişkili haberler[18] bölümünde İsa b. Ebân'ın görüşlerini sadece aktarmakla kalmayıp neredeyse cümle cümle izah etmektedir.[19] Bu eserdeki İsa b. Ebân'ın sınırlı ve muğlak ifadelerinin, Cessâs'ın açıklamaları olmaksızın anlaşılmasının zor olduğunun vurgulanması gerekir.[20] Çelişkili haberleri ifade etmek üzere genellikle "mütezât" sözcüğünü kullanan İsa b. Ebân'a göre, ihtilaflı rivayetler söz konusu olduğunda ilk yapılması gerekenler arasında, haberlerin içerdiği tezat hükümlerden biri üzerinde icmâın oluşup oluşmadığının tespit edilmesi yer almaktadır.

---

[15] Serahsî'nin kaydettiği bilgilere göre ise İsâ b. Ebân hadis öğrenimiyle meşgulken hac için gittiği Mekke'de aynı konuda iki defa yanlışlık yapıp Hanefî bir arkadaşı tarafından uyarılması üzerine İmam Muhammed'in ilim meclislerine katılmaya karar verir (Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed es-Serahsî, *el-Mebsûṭ* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993), 1: 237).

[16] Bir dönem Ehl-i hadis ekolüne mensup olan İsa b. Ebân tarafından tezat habere dair ilk usûlî yaklaşımın ortaya koyulması, yine bir dönem Şâfiî iken Ehl-i rey'e geçen Tahâvî tarafından Hanefî literatüründe haberler arasında çelişkinin giderilmesine dair uygulama sahasına dair ilk eserin telif edilmesi câlib-i dikkattir.

[17] Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî el-Cessâs, *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ el-müsemmâ el-Füṣûl fi'l-uṣûl*, nşr. Muhammed Muhammed Tâmir (Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye: Beyrut, 2010), 1: 418-422.

[18] Cessâs, *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 2: 43-45.

[19] *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ* adlı kitabında İsâ b. Ebân'a ait *el-Ḥucecü's-ṣagîr*, *el-Ḥucecü'l-kebîr* ve *er-Red 'alâ Bişr el-Merîsî ve'ş-Şâfiî fi'l-aḫbâr*'a (1: 42, 74, 75, 504) referansta bulunmaktadır.

[20] Bu nedenle İsâ b. Ebân'ın teorisi ortaya koyulurken sık sık Cessas'a atıfta bulunulacaktır.

1.2.1. Tezat Haberlerden Birinin Hükmü Üzerinde İcmâ Bulunması Durumu

İcmâın tespit edilmesi halinde icmâya mesned olan haber kabul edilir; zira bu haber, diğer haber sahih ise nâsihtir.[21] İsa b. Ebân'ın ortaya koyduğu bu çözüm yolunun pratik değerinin yüksek olduğu ifade edilmelidir. Zira fıkıhta muayyen bir haber ve bu haberin içerdiği hüküm konusunda oluşan icmâ ile bu icmâya muhalif olan bir haber arasındaki çelişkiyi cem' metoduyla gidermenin pratik bir değeri bulunmamaktadır. Ayrıca nâsih ve mensûhun belirlenmesinde icmâya etkin bir rol verilmesi de nesh metoduna kolayca gitmeyi engellemektedir.

Esasında bu yöntemde öne çıkarılması gereken kavram nesihten ziyade icmâ olmalıdır. Bir konuda tezat haberlerle karşılaşan bir müçtehit, meselenin fıkhî yönünü ortaya koymada selef âlimlerinin bu konunun hükmü üzerinde fikir birliği etmelerini, diğer haberin ya amel edilmeye değer olmadığına veya amelden düştüğüne (sâkıt)[22] delil olarak kabul etmelidir.[23]

Tezatlığın giderilmesinde icmâya etkin bir rol verildiği bu sistemde şu soruların da cevaplandırılması gerekir: Kemmiyet ve keyfiyeti dikkate alınmadan her kişi veya kişilerin çelişkili haberlerle amel etmeleri icmâyı ortadan kaldıran bir durum olarak değerlendirilmeli midir? İslam toplumu içerisinde yüzde doksan beşlik bir grubun çelişkili haberlerden birisiyle amel etmesi, yüzde beşlik bir kesimin haberini nesh eder mi? Veya tersinden sorulacak olursa yüzde beşlik bir grubun ameli sebebiyle çelişkinin giderilmesi adına ilmî bir çaba sarf edilmesinin pratikteki değeri nedir?

İsa b. Ebân, icmâın söz konusu olmadığı zıt haberleri kullanan kişi veya kişileri, şâz kalma ve amel etmeleri sebebiyle kınanma kayıtlarıyla değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Bu yaklaşıma göre, söz konusu nitelikteki haberlerle amel eden ve azınlık durumuna düşmeyen kişilerin mevcudiyeti her halükârda çelişkilerin giderilmesi için ilmî mesai harcanmasını gerektirmektedir. Ancak İsa b.

---

21 Cessâs, *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 1: 418.

22 Cessâs, icmâya muhalif olan haberin ya mensûh ya da sâbit olmayacağını belirtir. Bk. *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 2: 44.

23 İmâm Şâfiî'ye göre de icmâ nâsih ve mensûha delalet etmektedir (Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dârü Kütübi'l-'İlmiyye, ts.), 137 vd.) benzer bir açıklama için bk. Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müsteṣfâ min 'ilmi'l-uṣûl*, Muhammed b. Süleymân el-Eşkar (Beyrut: Dâru'r-Risâle, 1417/1997), 2: 478.

Ebân, zıt haberlerden birisiyle kahir ekseriyetin amel etmesi, azınlığın ise bir diğer haberi kullanması durumunda tezadın giderilmesi adına metodik bir uğraşı içerisine girmeden önce, azınlık grupla ilgili niteliksel bir şartı ileri sürmektedir: Şaz kişi veya kişilerin ulema tarafından kınanması. Bu şarta göre ezici çoğunluğun amel ettiği habere zıt olan haberi kullanmaları sebebiyle şaz kişi veya kişilerin ulema tarafından kınanması bu haberin ihtiva ettiği hükmün sâbit olmadığına delildir. Bu haberin hükmünün sâbit olmamasının sebebine dair Cessâs üç ihtimalden bahseder: (1) Haber, esasında sâbit (sahih) değildir. (2) Bu haber, kâhir ekseriyetin kabul ettiği habere muhâlif olmayacak bir manada yorumlanır. (3) Mensûhtur. Bu bilgilere göre şaz bir grubun tezat haberlerden birisiyle amel etmesi ve bu sebeple de kınanmaları, tezatlığın giderilmesinde işlev açısından icmâ ile aynı etkiye sahiptir.

1.2.2. Her İkisiyle de Amel Edilen Tezat Haberler

İçerdikleri çelişkili hükümlerden birisi üzerinde icmâ oluşmayan, diğer bir deyişle her ikisiyle de amel edilen haberleri ise İsa b. Ebân tarihleri bilinenler ve tarihleri bilinmeyenler şeklinde ikiye ayırarak tetkik eder.

1.2.2.1. Tarihleri Bilinen Tezat Haberler

İsa b. Ebân'a göre tarihleri bilinmekle birlikte ihtiva ettiği hükümlere dair icmâ oluşmayan haberlerdeki tezatlığın giderilmesine dair ilk çözüm yolu "muvâfaka" ve "cem'" kavramlarıyla ifade edilen uzlaştırma metodudur. İsa b. Ebân bunu şu cümlelerle ifade eder: "Haberler muvâfaka ve cem'e ihtimalleri varsa bu konuda içtihat yapılır. Muvâfaka (uzlaştırma) mümkün değilse sonra gelen ilkini nesh eder."[24]

Cessâs, İsa b. Ebân'a atfen zikrettiği bu cümleyi yukarıda da ifade edildiği gibi usûl çalışmasının iki farklı yerinde açıklamaktadır. İlk açıklamasında İsa b. Ebân'ın bu metodunu şöyle temellendirir:

"Haberlerin ihtilafının giderilmesinde hem nesih hem de cem' ihtimal dâhilinde olduğunda ne neshin ihtimalle ispat edilmesi ne de ihtimalle cem'e hükmedilmesi mümkündür. Zira iki ihtimalden birisinin diğerine üstünlüğü bulunmamaktadır. Bunun yolu, içtihat edip asılları kullanarak haberleri uzlaştırmak

[24] Cessâs, *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 1: 418; 2: 43.

ve böylece her ikisinin sâbit olduğunu ortaya koymak veya nesih metoduyla sadece birisinin sâbit olduğunu belirlemektedir."[25]

Bu izahta dikkat çeken "el-i'mâl evlâ mine'l-ihmâl" (amel etme, etmemekten evladır) ifadesiyle gerekçelendirilen cem'in neshten mutlak anlamda üstün olduğu fikrine karşı çıkılmasıdır. Cessâs, bu aşamada tatbik edilmesi uygun görülen cem' ve nesih metodunun esasında ihtimale dayanması sebebiyle müsavi olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte o, kabul ettiği prensiplere (asıllara) uygun düşecek şekilde cem' etme yöntemini savunmaktadır. Nitekim bunu şu ifadelerle daha açık bir şekilde vurgulamaktadır:

"İçtihatla haberlerin uzlaştırılması sağlanırsa cem' edilir; her biriyle amel edilmesinin mümkün olması ve prensiplerin de uzlaştırmaya delalet etmesi sebebiyle (nesih metodu tatbik edilmediğinden) diğer haber amelden düşmez."[26]

İsa b. Ebân'a göre cem' mümkün olmadığı durumda ise tezatlık nesih metoduyla giderilmektedir. Cessâs'a göre, ikinci haberin tarih olarak sonra geldiğinin bilinmesi ve öncekinin hükmünü nefyeden bir muhtevaya sahip olması, İsa b. Ebân'ın sisteminde bu aşamada nesih metoduna yer verilmesine sebep olmuştur. İsa b. Ebân'a ait çözüm metotları hiyerarşisi dikkate alındığında, gelinen aşamada nesih metodunun tercih metoduna öncelendiği görülmektedir. Nesih ve tercih metotlarının haberlerin işlevselliği açısından pratik sahadaki yansımaları bir anlamda benzerdir. Zira her iki metodun uygulanması neticesinde haberlerden birisinin hükmü ortadan kaldırılmaktadır. Bu aşamada tercih yerine nesih metoduna öncelik verilmesine yönelik bir itirazın en azından uygulama sahası bağlamında kayda değer bir anlamı bulunmamaktadır. Bununla birlikte İsa b. Ebân'ın çözüm sisteminde cem' metodunun, usûllerin/prensiplerin çizdiği çerçevede tatbik edilmesi, başka bir ifadeyle mutlak olarak değil de kayıtlı bir uzlaşı yönteminin benimsenmesi eleştirilmeye değer niteliktedir. Nihayetinde ihtimalle/şüpheyle nâsih ile mensûhun belirlenmesi yerine uzlaştırmaya daha geniş alan açılarak her iki haberi de uygulama sahasında tutmak metodik olarak daha uygun gözükmektedir. Zira bu metodik yerindelikten dolayı İsa b. Ebân, mukayyet cem'i, neshe öncelemiştir. Cessâs, böyle bir eleştiri karşısında Hanefî usûl sisteminde bir aslı hatırlatır: "İkinci haberin hükmü birincisinin hükmünü nefyediyorsa (kaldı-

[25] Cessâs, *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 1: 419.

[26] Cessâs, *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 2: 44.

rıyorsa) ikinci haber nâsihtir." Akabinde, söz konusu eleştirinin merkezinde yer alan ihtimalle/şüpheyle nesih olmayacağı söylemine karşı, ihtimalle cem' yapıldığı gerçeğini gündeme getirmektedir. Usûllere uygun biçimde cem'i kâbil olmayan haberlerin çelişik muhtevası metodolojide yer alan bir ilkeyle çözüme kavuşturulmuştur. Cessâs'ın bu temellendirme, yorum ve cevaplarından İsa b. Ebân'ın çözüm sisteminde "el-i'mâl evlâ mine'l-ihmâl" (amel etme, etmemekten evladır) ilkesinin belli bir düzeyde kabul gördüğü; bununla birlikte Hanefî hukuk sisteminde iç bütünlüğün korunması amacıyla cem' metoduna prensiplerin elverdiği oranda alan bırakıldığı anlaşılmaktadır. Hanefî hukuk metodolojisinde, hukuk sisteminin geneliyle tutarlı bir uzlaşı yapılamaması durumunda nesih metodu, sistem içerisinde yer alan bir ilke gereğince kaçınılmaz olarak uygulamaya konulmaktadır.

1.2.2.2. Tarihleri Bilinmeyen Tezat Haberler

İsa b. Ebân, ihtiva ettiği hükümler üzerinde icmâ oluşmamış tezat haberlerin ikinci kısmında yer alan tarihleri bilinmeyenlerin çözümüne dair yukarıda bahsedilene benzer bir sistem geliştirmiştir. O, bu grupta yer alan haberlerin çözümüne dair, -Cessâs'ın aktarımına göre- şu ifadelere yer vermektedir:

"Eğer insanlar (âlimler) (haberlerin içerdiği hükümlerin uygulanmasında) ihtilâf etmişlerse[27], bu iki haber konusunda içtihat edilmesi ve bu haberlerden asıllara daha uygun olanın (hükmüyle) amel edilmesi câizdir."

Sadece bu muğlak alıntı çerçevesinde İsa b. Ebân'ın tesis ettiği söz konusu grup içerisinde yer alan çelişkili haberlerle ilgili çözüm metotları hiyerarşisini tespit etmek zor gözükmektedir. Zira, çelişkinin giderilmesi bağlamında içtihat mekanizmasının hangi metodoloji çerçevesinde çalıştırılacağı net değildir. İsa b. Ebân'ın çözüm metodunu, günümüze gelmeyen eserlerini okuyan, dolayısıyla onun görüşlerine vâkıf olan Cessâs'ın izahlarına göre ortaya koymak daha uygundur.

Cessâs, alıntılanan ifadenin, tarihleri bilinmeyen tezat haberlerle ilgili olduğu kaydını düşer. "Asıllara daha uygun olanla amel edilmesi câizdir" ifadesinin zâhirinden İsa b. Ebân'ın ilkelere/asıllara uygun olan haberin alınması fikrinde olduğu anlaşılmaktadır. Teknik ifadeyle belirtilecek olursa tezatlığı tercih meto-

[27] İhtilaftan kastı, çelişkili haberlerin her biriyle amel eden kişilerin bulunmasıdır; başka bir ifadeyle haberlerden sadece birisinin hükmü üzerinde icmâın bulunmamasıdır.

duyla gidermekte; tercih metodunu ise benimsediği ilkeler (şevâhidü'l-usûl) çerçevesinde uygulamaktadır. Buna göre İsa b. Ebân'ın, tarihleri bilinmeyen haberlerin tezatlığının giderilmesinde ilk olarak tercih yöntemini kullandığının ifade edilmesi gerekir. Ancak yukarıdaki ifadeleri nesih bölümünde açıklarken "ilkelerin kullanımıyla nâsih olanın tespit edilmesi gerekir" şeklinde düştüğü açıklama[28] Cessâs'ın bu yöntemi tercih değil de nesih olarak isimlendirdiğini göstermektedir.

Bu noktada sorulması gereken soru şudur: Tarihleri bilinen çelişkili haberlerin çözümünde bile vazgeçilmez bir şart olarak nesihten önce cem' metodu denenirken tarihleri bilinmeyen haberlerde öncelikle cem'e gidilmemesinin tutarlı bir izahı yapılabilir mi? Özellikle Cessâs'ın bu yöntemi nesih diye isimlendirmesi kabul edildiğinde bu soruya olumlu bir cevap vermek mümkün değildir. Zira tarihleri bilinmesi sebebiyle tezatlığın nesih metoduyla giderilmesinin daha kolay olduğu bir aşamada bile cem' metoduyla her iki haber de amel alanında bırakılırken tarihleri bilinmeyen haberler grubunda nasları, kabul edilen bazı fıkıh usûlü ilkeleriyle tahmine dayalı tarihlendirerek hemen neshe gidilmesinin makul bir açıklamasını yapmak zor gözükmektedir.

Cessâs'ın, tarihleri bilinmeyen zıt haberlerden nâsihle mensûh olanın belirlenmesinin bazı ilkelere[29] göre yapılması gerektiğini temellendirirken kullandığı şu ifadeler ilk etapta neshe gidilmediğine işaret etmektedir:

"(Tarihlerini bilinmeyen) Haberler arasında nâsih olanın ilkelerle belirlenmesi gerektiğine dair delil/temellendirme (şudur): *Nesih dışında (bir çözüme) ihtimali bulunmayan* (lâ yahtemilâni gayre'n-neshi) tezat haberlerden hangisinin nâsih olduğuyla ilgili ihtilaf, bu haberlerin içerdiği hükümleri, ulemanın farklı

---

[28] Cessâs, *Uşûlü'l-Ceşşâş*, 1: 418

[29] Tarihleri bilinmeyen haberlerden nâsih ve mensûh olanının belirlenmesi "Birisi aslen mubah olan bir şeyin mubah olduğuna, öteki ise aynı şeyin yasak olduğuna delalet eden haberlerden haramlık hükmünü içeren nâsihtir", "Birisi aslen haram olan bir şeyin haram olduğuna, diğeri ise aynı şeyin mubah olduğuna delalet eden haberlerden mubah hükmünü içeren nâsihtir" gibi kurallara göre yapılmaktadır. Bu asıllar için bk. Cessâs, *Uşûlü'l-Ceşşâş*, 1: 422-433. Krş. Merve Özdemir, "Cessâs'ın Nesih Anlayışı" (Yüksek lisans tezi, Ankara, 2010), 64-73; Tayip Nacar, "Cessâs'ın "El-Füsûl" Adlı Eserindeki Asılların Tespiti" (Yüksek lisans tezi, Rize, 2009), 189.

bakış açılarıyla değerlendirmeleri neticesinde oluşan ihtilaflı fıkhî konular kapsamına dâhil eder."[30]

İhtilâflı fıkhî konuların hükmünün, kabul edilen esaslara göre belirlendiği gerçeğini temel alarak nâsih-mensûhluğu konusunda fikir ayrılığına düşülen konunun da yine ilkeler çerçevesinde mütalaa edilmesi gerektiğini savunan Cessâs, *nesih dışında bir çözüme ihtimali bulunmayan* çelişkili haberler bağlamında meseleyi tartışmaktadır. Nesih dışındaki çözüm metodu, İsa b. Ebân'ın sistemi dikkate alındığında cem' veya tercihtir. Tarihleri bilenen çelişkili haberlerin çözümünde ilk sırada cem'e yer vermesi, bu kategoride yer alan haberlerin çözümünde de önceliğin cem' olduğu fikrini kuvvetlendirmektedir. İlk kategoride yer alan zıt haberlerin cem'inde Hanefî fıkhında kabul edilen ilkelerin etkinliği, bu sınıftaki tezat haberler arasında uygulanacak cem'de de savunulacaktır. Nitekim yukarıda İsa b. Ebân'dan yapılan alıntıda da bu kayıt vurgulu bir şekilde yer almıştır.

Eldeki verilere göre, haber teorisinin ilk tesis denemesi olması sebebiyle İsa b. Ebân'ın ifadelerinde tezatın tarifi, haberler arasında bir tezattan bahsedilebilmesi için hangi şartların bulunması gibi hususlara temas edilmediği gibi tercih metodunun kullanımı da net bir şekilde yer almamaktadır. "Hükümlerine Dair İcmâ Oluşmayan Haberler" grubunda yer alan, tarihleri bilinmeyen tezat haberlerde asıllara en uygun olanın kullanılması gerektiğini belirtmesi, kısmen de olsa bu tercih metodunun kullanıldığını göstermektedir. Ancak bu işlem tercih olarak kabul edilecek olsa bile yalnızca "asıllara uygunluk" kriterinin bir tercih sebebi olarak zikredilmesi bu metodun oldukça sınırlı bir alanda uygulandığını göstermektedir. İsa b. Ebân'ın sisteminde tercih metoduna yer verdiğini gösteren bazı örnekler de mevcuttur. Cessâs tarafından, cinsel organa dokunmaktan dolayı abdest alınıp alınmayacağıyla ilgili rivayetler arasındaki tezadı giderirken onun, abdest alınmasına gerek olmadığına dair haberi bazı gerekçelerle tercih ettiği dile getirilmiştir.[31]

---

30 Cessâs, *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 1: 419.

31 Cessâs, *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 1: 427-428. "Bu konuda sadece tezat haberler varsa ve birinde olmayan şey diğerinde de yoksa (birinin diğerine üstünlüğü mevcut değilse) bu haberler aktarılmamış gibi olur. Mesele de abdest gerekmeyeceği şeklindedir" (1: 428) demesi, ona göre cinsel organa dokunmaktan dolayı abdest alınmayacağına dair haberin tercih edilmesine yönelik zikrettiği hususların bu habere artı bir değer katmadığını düşündürmektedir. Veya tercih sebeplerinin göreceli-

Bu kategoride yer alan haberler arasında mevcut olan tezatlık, kabul edilen asıllara göre de giderilemediğinde devreye tesâkut girer. Örneğin tarihleri bilinmeyen ve birisi yasak diğeri mubâhlık içeren haberler, bahsedilen sisteme göre tezadı giderilemediğinde sâkıt olmaktadır. Mesele ise el-aslu fi'l-eşyâ el-ibâha kaidesine göre çözüme kavuşturulur.[32] Yine biri nefy, diğeri isbât[33] ise bu haberler de amelden düşer. "Sarhoşluk veren her içecek haramdır" rivayetiyle "Hz. Peygamber'e nebiz getirildi, ağzına götürdü. Yüzünü buruşturması üzerine de bunun haram mı olduğu soruldu. Bunun üzerine Hz. Peygamber su istedi ve nebize ilave etti; sonra da içti" ve "onu içmekten endişe eden ona çokça su ilave etsin" örnekleri verilir. İsa b. Ebân, bu rivayetler arasında ibahanın tercihe şayan olduğunu belirtir. Zira haram söz konusu olsaydı sahâbenin çoğu bunun bilgisine sahip olurdu. Ancak onlardan nebizi içmenin mubâh olduğu aktarılmıştır. Ayrıca hazr haberi birçok manaya muhtemelken, ibâha haberi tek bir manaya delalet eder. İsa b. Ebân haberlerin birbirine tezat olması durumunda haramın sâbit olamayacağını, dolayısıyla helali tercih edeceklerini de belirtir. Cinsel organa dokunmaktan dolayı abdest alınıp alınmayacağıyla ilgili tezat haberler konusunda "Bu konuda sadece tezat haberler varsa ve birinde olmayan şey diğerinde de yoksa (birinin diğerine üstünlüğü mevcut değilse) bu haberler aktarılmamış gibi olur. Mesele de abdest gerekmeyeceği şeklindedir"[34] diyerek haberleri amelden düşürmüş ve aslî ibâha kâidesine göre meseleye hükmetmiştir. Tesâkut fikrini benimserken kullandığı delil ise Hz. Abdullah b. Abbâs ile Abdullah b. Ömer'in bir uygulamasıdır. Bu sahâbîler, fecri gözlemlemesi için birer kişi gönderirler. Bunlardan birisi fecrin doğduğunu diğeri ise doğmadığını söyleyince ismi geçen sahâbiler, iki gözlemcinin haberiyle de amel etmezler.[35]

Yukarıda anlatılan İsa b. Ebân'ın tezat haberle ilgili sistemi aşağıdaki gibi şematize edilebilir.

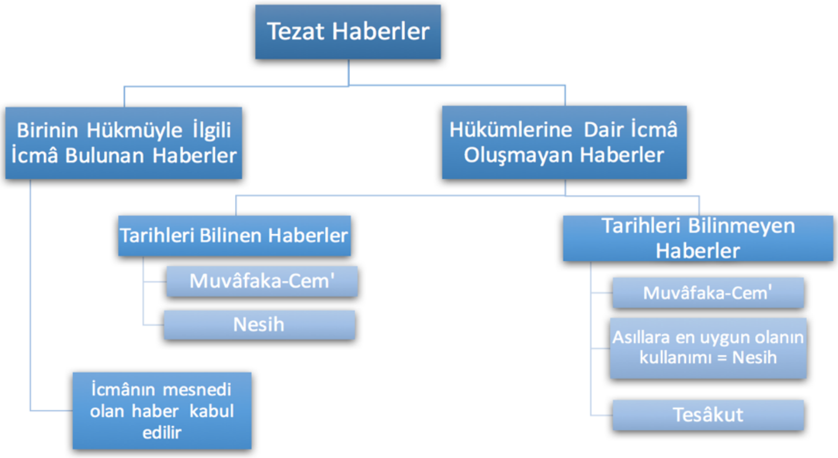
ğinden dolayı o, tezat haberleri amelden düşürerek çelişkili olmayan başka delillerle meseleyi çözüme kavuşturmak amacıyla bu yöntemi izlemektedir.

32 Örnekler için bk. Cessâs, *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 1: 427.

33 İsbât, daha önce sâbit olmayıp, sonradan ortaya çıkan durumu (ârız olan şeyi) ifade etme; nefy ise yeni ortaya çıkan ârizî durumu ortadan kaldırarak bir şeyi bulunduğu asıl üzere bırakma tanımlanmaktadır (Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an Uṣûli Faḫrülislâm el-Pezdevî*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2009) 3: 148).

34 Cessâs, *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 1: 428.

35 Cessâs, *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 1: 428.



1.3. İsâ b. Ebân'da Âm-Hâs Teâruzu

Bir usûl âliminin tezat haberler konusundaki yaklaşımının ortaya konulmasında incelenmesi gereken konular arasında teâruz eden âm ve hâs naslar hakkında ileri sürdüğü görüşler de yer almalıdır. Nihâyetinde teâruz eden naslar, âm olan ayetle âm olan âyet, âm olan âyetle hâs olan ayet olabileceği gibi âm olan ayetle âm olan haber, âm olan âyetle hâs olan haber, âm olan haberle âm olan haber veya âm olan haberle hâs olan haber olabilir. Özellikle son iki form doğrudan tezat haberler konusunun içerisinde yer almaktadır. Bu ilişkisinden dolayı olmalı ki Cessâs, âm-hâs tearuzu konusunu işlerken tezat haberler konusuna;[36] Alâüddîn es-Semerkandî (ö. 539/1144), usûl eserinde tezat haberler konusunda âm-hâs tearuzu ve bunun çözüm yollarına referansta bulunmaktadırlar.[37] Dolayısıyla İsa b. Ebân'ın –mevcutsa- âm ve hâs nasların tearuzu konusundaki görüşlerinin tespit edilmesi, tezat haberle ilgili yaklaşımının daha belirgin hâle gelmesine yardımcı olacaktır.

İsa b. Ebân'ın görüşlerinin günümüze ulaşmasında eşsiz rol oynayan Cessâs, tearuz eden âm ve hâs delilleri sistematize ederek yaptığı tetkikin başında

---

[36] Cessâs, *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 1: 213, 227, 229, 231.

[37] Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Mîzânü'l-uṣûl fî netâ'ici'l-'uḳûl fî uṣûli'l-fıḳh*, nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî (Doktora tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1974/1404), 2: 1034-1036.

İsa b. Ebân'a herhangi bir atıfta bulunmamaktadır.[38] Yani bu taksimin İsa b. Ebân'a ait olduğuna dair herhangi bir ifade kullanmamaktadır. Bununla birlikte konuyu takdim ederken Cessâs, bu görüşlerin İsa b. Ebân'a ait olduğuna işaret eden ifadelere yer vermektedir. Örneğin birazdan bahsedilecek olan sınıflandırmanın ikinci kısmında yine İsa b. Ebân'a herhangi bir referansta *bulunmadan* görüşünü ortaya koyduktan sonra Cessâs "(önce hâs sonra âm nas geldiğinde âmmın hâssı neshettiği) konusunda *İsa b. Ebân'ın görüşüne karşı* delillendirmelerde bulunan kişi, âmmın hâs üzerine bina edilmesiyle (tahsis) ilgili örnekler zikretti" ifadelerini kullanır. Ayrıca İsa b. Ebân'ın görüşünü eleştiren kişiye karşı savunmaya geçmesi bu fikrin kökeninde İsa b. Ebân'ın olduğuna işaret etmektedir. Yine bizzat İsa b. Ebân'nın zikrettiği örneklerle konuyu anlatması[39] ve bu sınıflandırmanın dördüncü kısmını İsa b. Ebân'ın tafsilatlı anlatımı üzerinden ortaya koyması[40] da bunu göstermektedir.

Âm ve hâs delillerin tearuzu durumunun nüzul ve vürûd tarihleri dikkate alınarak yapılan sınıflandırması şöyledir:

1. Geliş tarihleri farklı olup, âm önce gelir ve onun hükmü istikrar bulup uygulanması mümkün olduktan sonra hâs gelirse bu durumda iki delilin çatıştıkları miktarda hâs âmmı nesheder.[41]

Kısmî nesih metodu diye isimlendirilebilecek olan bu metot ile diğer ulemâ tarafından benimsenen tahsis metodu arasında nasların uygulanmasıyla alakalı bir farklılık bulunmamaktadır. Başka bir ifadeyle her iki nasla amel edildiği gerekçesiyle tahsis metodunun kısmî nesih yönteminden evlâ olduğu tezi savunulamaz. Çünkü kısmî nesih metoduyla mensûh olması sebebiyle amel edilmeyen kısım, tahsis metoduyla da amel edilmeyen bölümdür.

2. Geliş tarihleri farklı olan delillerden hâs önce gelir ve hükmü istikrar bulup tatbiki mümkün olduktan sonra âm gelirse bu durumda hâssı tahsis ettiğine dair bir delil bulunmadığı sürece âmmın onu nesh ettiğine

38 Cessâs, Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ, 1: 209.
39 Cessâs, *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 1: 218, 219, 220.
40 Cessâs, *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 1: 220-235.
41 Cessâs, *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 1: 209-210. Cumhura göre âm hâssa bina edilir yani hâs, âmmı tahsis eder.

hükmedilir.[42] Zira âm da hâs da katî bir delildir. Nesih metodunun uygulanmasıyla hâs nas, bütünüyle amelden düşmektedir. Şâfiî tarafından kabul edilen tahsis metodunda ise âm olan nasla, hâssın karşılık geldiği alanın dışında amel edilmektedir. Daha net bir ifadeyle, nesih metodunda amelden düşen hâs nasla, tahsis uygulamasında amel edilmektedir. Cessâs, tahsis metodunda her iki nasla da amel edilmesinden dolayı nesih metodundan evlâ olduğu yönündeki tenkide –ki bu erken dönemde nesih metodunu uygulamalarından dolayı naslardan birisini ihmâl ettikleri gerekçesiyle Hanefîlerin eleştirildiğini gösterir- tahsisin uygulanması sebebiyle âm lafzın amelden düşen kısmını gündeme getirerek yanıt vermektedir.[43] Ona göre, her iki metotta da amel edilmeyen bir bölüm bulunmaktadır: Tahsis sebebiyle amelden düşen âm lafzın bir bölümü ve mensûh olması sebebiyle amelden düşen hâs lafız. Tahsis metoduyla amel edilmeyen kısmın, nesih uygulaması sebebiyle amel edilmeyen kısımdan bir üstünlüğü yoktur. Ona göre, bu konuda tahsis uygulamasını savunmak amacıyla ileri sürülebilecek bütün ifadeler, nesih metodunu savunmak amacıyla ileri sürülebilir. Cessâs'ın ifadeleri, kanaatimizce, karşı tarafın sorusuna yeterli cevap olmamaktadır. Zira tahsis sebebiyle âm nassın bir kısmıyla amel edilmemesinin sebebi muarazadır. Bu muaraza sebebiyle hem hâs nassı hem de hâs nassın tekabül ettiği alan dışında âm delili kullanılarak iki delil ile de amel edilmiştir

3. Tarihleri biliniyor ve geliş zamanları bitişik ise, neshin gerçekleşmesi için uygun bir süre olmadığından hâs, âmmı tahsis eder.[44]
4. Hâs ve âmmın geliş tarihleri bilinmiyorsa, İsa b. Ebân aşağıdaki şıkların söz konusu olacağını söylemiştir.

---

42 Cessâs, *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 1: 210. Cumhur, tahsis işlemini kabul etmiş ve hâs ile amel etmiştir. Çünkü hâs kesin olarak bilinmekte âm ise maznundur. Dolayısıyla kesin olarak bilenen ile amel etmek daha uygundur.

43 Cessâs, *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 1: 213.

44 Bu konuda Şâfiî, Gazzâlî gibi usûlcüler âmmın hâssa bina edilmesini savunurken, Zührî, İbn Hanbel ve Bâcî gibi âlimler son gelenle amel edilmesini, yani neshi savunmuşlardır (Detaylı bilgi için bk. Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1996), 341-342).

a. Âlimler bu delillerin ikisiyle de amel ederek âmmı hâsla tahsis edebilir. Hz. Peygamber'in satım akdi yapıldığı sırada satılan malın mevcut olmamasını, teknik ifadeyle, "ma'dûmun satışını" yasaklayan umûm ifadeli hadisi[45], "Kim bir şeyde selem yaparsa belirli ölçüde, belirli tartıda ve belirli zamana kadar yapsın"[46] hadisiyle tahsis edilmiştir.

b. Âlimler bu delillerden sadece biriyle amel edilmesinde ittifak etmiş olabilirler. Bu durumda ittifak edilen delil ile amel edilmesi gerekir; zira diğeri mensûhtur.

c. Âlimler bu delillerin hangisiyle amel edilmesi gerektiği konusunda ihtilaf etmiş olabilirler. Fakihlerin çoğu bu haberlerden birisiyle amel etmiş ve diğer haberle amel etmeleri sebebiyle azınlığı ayıplamışsa, ekseriyetin amel ettiği benimsenir.

d. Muayyen bir âm ve hâs haber konusunda bazı âlimler tahsise giderken bazıları birinin diğerini nesh ettiğine kâil olabilir. Bununla birlikte her grup diğerinin bu iki delille ilgili yaklaşımını mümkün görmekte, başka bir ifadeyle kınanmasının söz konusu olamayacağını belirtmektedir. Bu durumda haberlerden birisi hakikatte nâsihtir, ancak bunun hangisi olduğu bilinmemektedir. Buna örnek olarak sabah ve ikindi namazlarından sonra namaz kılınmasını nehyeden haberle[47] "Abdü'l-Menaf oğulları! Gece ve gündüz, hangi saatte olursa olsun, bu Beyti (Beytullah'ı) tavaf edip de namaz (tavaf namazı) kılan hiç kimseye engel olmayın" hadisi[48] arasındaki tearuz zikredilebilir. Bir grup ulemâ ilk rivayet olan sabah ve ikindi namazı sonrası namaz kılınmasını yasaklayan âm nitelikli haberin diğer rivayeti nesh ettiğini benimsemektedir. Bazı âlimler ise bu âm olan haberin, herhangi bir vakitte tavaf namazı kılınabileceğini bildiren haberle tahsis edildiği görüşünü benimsemektedir. Sabah ve ikindi namazından sonra namaz kılınmaması gerektiğini aktaran râvîler arasın-

45 Buhârî, "Büyû'", 55; Müslim, "Büyû'", 30, 32, 36, 40.
46 Buhârî, "Selem" 1, 2, 7; Müslim, "Müsâḳat" 128.
47 Buhârî, "Mevâkîtü's-salât", 30.
48 Tirmizî, "Hac", 42, 877; İbn Mâce, "İkâme",14.

da yer alan Hz. Ömer, Aişe ve Ebû Saîd el-Hudrî'nin tavaftan sonra bu vakitlerde namaz kılmadıkları nakledilmiştir. Bu bilgi, her vakitte tavaf namazı kılınabileceğiyle ilgili haberin mensûh olduğunu gösteren bir delildir.

Bu açıklamalardan İsa b. Ebân'ın tarihleri bilinmeyen âm ve hâs haberleri temelde ikiye ayırdığı anlaşılmaktadır: (1) Tearuzu giderme yöntemlerinden tahsis ve neshten hangisinin uygulanacağı konusunda ittifâk bulunanlar, (2) Bu haberlerden hangisiyle amel edileceği veya tahsis ile nesih işlemlerinden hangisinin uygulanacağı konusunda ihtilâf bulunanlar. Birinci grupta tearuzun giderilmesi konusunda ittifâk hangi yönde gerçekleşmişse bu görüş benimsenir. İkinci grupta ise bazı tercih unsurları dikkate alınarak mesele çözüme kavuşturulur. Örneğin fakihlerin çoğunluğunun bu iki haberden birisiyle amel ettiği ve diğer haberle amel eden kişiyi kınadığı tespit edildiğinde ekseriyetin görüşü dikkate alınır. Böyle bir tespitin yapılamaması durumunda ise hârici tercih unsurları dikkate alınarak haberler arasında tahsis veya nesihten birisinin tercihine gidilir. Netice itibariyle İsa b. Ebân, bu kategoride yer alan naslar arası tearuzun giderilmesinde "ittifak" ve "çoğunluğu" belirleyici aktör olarak konumlandırmıştır.

Tearuz eden âm ve hâs delillerin durumlarıyla ilgili Ebû Hanîfe'ye atfedilmekle birlikte Cessâs'ın da İsa b. Ebân'ın uygulamalarından benzer bir kâidenin çıkarılabileceğini ifade ettiği bir diğer ilke şudur: Fakihlerin istimalinde ittifak ettikleri delil, kullanımında ihtilaf edilen delili nesh eder. Örneğin fukahanın istimalinde ittifak ettiği "Göğün suladığında onda bir (öşür) vardır"[49] rivayeti, kullanılmasında ihtilaf edilen "Beş veskın altındakilerde zekât yoktur"[50] rivayetini nesh etmiştir.[51]

Bu bilgiler ışığında âm ve hâssın tearuzu durumunda takip edilmesi gerekenlere dair şunlar söylenebilir: İsa b. Ebân'ın haberler arasındaki tezatlığın ortadan kaldırılmasıyla ilgili ileri sürdüğü görüşlerle mukayese edildiğinde, âm-hâs tearuzunda cem' metodunun geride kaldığı, genel kabul gören beyân teorisi gereği nesih metodunun ön plana çıktığı anlaşılmaktadır. Âm-hâs tearuz formları arasında yer alan âmmın önce geldiği ve onun hükmünün istikrar bulup uygu-

---

49 Buhârî, "Zekât", 55; Müslim, "Zekât", 8; Ebû Dâvûd, "Zekât", 5.

50 Buhârî, "Zekât", 42.

51 Cessâs, *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 1: 232; Cessâs, *Şerḥu Muḫtasari't-Ṭahâvî fi'l-fiḳhi'l-Ḥanefî*, nşr. İsmetullah İnayetullah Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1431/2010), 2: 291-294.

lanması mümkün olduktan sonra hâssın geldiği durumlarda hâssın âmmı nesh ettiği fikri, her iki delilin de uygulama sahasında kalmasından dolayı fazla münakaşaya sebep olmamıştır.[52] Tartışmalara sebep olan ve hatta Hanefîlerin hiçbir zaman tahsis metodunu uygulamadığı şeklinde itirazların oluşmasına[53] neden olan kısım, önce hâssın gelip tatbikine imkân hâsıl olduktan sonra âmmın geldiği durumlarda uygulanan nesih metodudur. Hanefî usulcüler tarafından belirlenen "bir delilin âmmı tahsis edebilmesi için onun hem âmdan ayrı (müstakil) hem de onunla eş zamanlı olması şartı"[54], iki haberin de amel alanında bırakılmasında önemli rol oynayan tahsis metodunun uygulama alanını sınırlandırırken, usûl alimlerinin çoğunluğu tarafından "ister âmdan önce gelsin ister sonra gelsin hâs delil, âmmı tahsis edebilir"[55] ifadeleri tahsis için geniş bir alan açmıştır.

İsa b. Ebân'ın tezat haber ve âm-hâs tearuzuyla ilgili yaklaşımları birlikte değerlendirildiğinde tezat haberlerle ilgili cem'-muvâfaka (uzlaştırma) yönteminin uygulama alanının âm-hâs tearuzuyla ilgili teorisiyle kısmen de olsa daraltıldığı söylenebilir. Zira tezat içeren haberler arası cem' metodunun âm-hâs nitelikli haberler söz konusu olduğunda uygulanmadığı ifade edilebilir. Bununla birlikte tarihi bilinmeyen âm ve hâs nitelikli nasların tearuzunda takip edilen prosedürle haberler arası tezadı gidermede takip edilen yöntem arasında icmâya yapılan atıf dikkat çekmektedir.

52 Hatta Abdülaziz el-Buhârî, Ebû Hanîfe'nin bu konudaki aslını ortaya koyarken bunu "tahsîs" olarak adlandırmıştır (*Keşfü'l-esrâr*, 3: 426).

53 Cessâs, *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 1: 214 vd. Krş. Ebu'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İḥkâm fi uṣûli'l-aḥkâm* (Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1387/1967), 2: 296-299.

54 Cessâs, *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 1: 100; Ebû Zeyd Abdullah Ubeydullah b. Muhammed ed-Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille fî uṣûli'l-fiḳh*, nşr. 'Adnân el-'Alî (Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 1426/2006), 139; Ferhat Koca, "Tahsis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 39 (İstanbul: TDV Yay., 2010), 433.

55 Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ, *el-'Udde fî usuli'l-fiḳh*, nşr. Ahmed b. Ali Seyr Mübarekî (y.y.: y.y., 1990/1410), 2: 529; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik el- Cüveynî, *el-Burhân fî uṣûli'l-fiḳh*, nşr. Abdülazîm ed-Dîb (Mısır: Dârü'l-Vefâ, 1418), 1: 271-272; Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed ez-Zerkeşî, *Baḥrüll-muḥîṭ fî uṣûli'l-fiḳh*, nşr. Muhammed Tâmir (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2000), 2: 204.

2. TEORİDE TESAKUTTAN NESHE: KERHÎ

Irak Hanefiliğinin önde gelen isimlerinden kabul edilen Kerhî'nin[56] (ö. 340/952) muarız haberler konusunda takip ettiği metodolojiyle ilgili detaylı ve sistemli bir sunum fıkıh usulü kaynaklarında yer almamaktadır. Hanefi imamlar tarafından ortaya konulmuş görüş ve çözümlerin dayandığı genel ilke ve kuralları (kavâid) tesbite yönelik küçük çalışması *er-Risâle*'de bu konuyla irtibatlı olan bir asıl yer almaktadır:

"Ashâbımızın içtihatlarının hilâfına gelen her haber, mensûh kabul edilir veya benzer bir haberle ona muaraza edildiğine hamledilir ve başka bir delile gidilir veya ashâbımızın kullandığı tercih seçenekleri doğrultusunda tercih yapılır veya uzlaştırma (tevfîk) sağlanır. Delile göre bu uygulanır. Neshin olduğuna dair bir delil olursa neshe hamledilir; neshin dışında bir delil bulunursa ona gidilir."[57]

Hanefî imamların içtihatlarına aykırı haberler karşısında uygulanması gereken yöntemleri ihtiva eden bu prensip, içtihadın mesnedinin haber olduğu durumlarda konumuzla doğrudan ilişkili olmaktadır. Bu durumda mezhebin görüşünü şekillendiren haberin hilâfına bir haberle karşılaşıldığında nesh, tesâkut, tercîh ve tevfîk yöntemleriyle tearuz giderilmektedir. Bu seçeneklerden hangisinin uygulanacağı ise delil/ler/e göre kararlaştırılmaktadır. Uygulanacak yöntemlerin "veya" edatıyla zikredilmesi ve "Neshin olduğuna dair bir delil olursa neshe hamledilir; neshin dışında bir delil bulunursa ona gidilir" sözü, Kerhî tarafından bu metotların hiyerarşik bir sıralamadan öte birbirlerinin alternatifi olarak kullanıldıklarına işaret etmektedir.

---

[56] Kerhî'den önce Matüridî'nin muârız haberle ilgili yaklaşımı tespit edilmesi gerekir. Ancak *Me'âḫizü (Me'ḫazü)'ş-şerâ'i' fî uṣûli'l-fiḳh* ve *Kitâbü'l-Cedel fî uṣûli'l-fiḳh* adlı eserleri günümüze gelmediğinden Matüridî'nin bu konudaki görüşlerini tespit etmek için Şükrü Özen'in *Ebu Mansur el-Matüridi'nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası* (İstanbul: y.y., 2001) adlı çalışması incelenmiş ve muârız haberlerle ilgili görüşünü sistematik olarak ortaya koyacak metne rastlanmamıştır. Matüridî'nin tearuz bağlamında tespit edilen bir metin ise teâruz durumunda ümmetin tatbikatına bakılması, ümmet nesih olarak değerlendirmiş ise nesh; tahsis ve takyîd olarak değerlendirmişse tahsis ve takyîd olarak değerlendirilmesi gerektiğine; ilgili meselede ümmetin uygulaması bilinmiyor ve iki seçenek hakkındaki uygulamaları eşit ise asıllara başvurulması gerektiğiyle ilgilidir (Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, 96, 342).

[57] Ebü'l-Hasan Ubeydullah b. Hüseyin el-Kerhî, *Risâletü'l-imâm Ebi'l-Ḥasan el-Kerḫî fi'l-uṣûl* (Kahire: Matbaatü'l-İmam, t.y.), 169.

Kerhî'nin fıkıh usulüne dair görüşlerini en çok aktaran kişiler arasında yer alan Cessâs, onun muarız haberlerle ilgili görüşlerini, İsa b. Ebân'nın teorisinin aktarımında ve yorumlanmasında gördüğümüz bütünlük içerisinde aktarmamaktadır. Cessâs, Kerhî'nin görüşlerinden, daha ziyade İsa b. Ebân'ın sistemini geliştirme bağlamında istifade ettiği anlaşılmaktadır. Bu durum ise, Kerhî'nin İsa b. Ebân tarafından ortaya konulan tezat haberlerle ilgili sistemi temelde kabul ettiği izlenimi uyandırmaktadır.

Cessâs, tearuz eden haberler konusunda Kerhî'nin ilkelerine "usûl kaidelerine göre nâsih-mensûhu belirleme metotları konusunda yer vermektedir. Belirlenen ilkelerden yola çıkarak bir haberin amel değerinin olmadığını tespit etmek bu haberin mensûh mu yoksa mercûh mu olduğunu gösterir? Adını vermediği bir grup ulemanın bazı ilkeleri kullanarak amel edilenle edilmeyeni belirleme işlemini nesh diye isimlendirmediklerini belirten Cessâs, böyle lafzî bir tartışmaya girmek yerine mananın dikkate alınmasının ve haberlerden hükmü sâbit olanla olmayanın tespitiyle ilgilenilmesinin gerektiğini ifade eder.[58] Bununla birlikte muhtemelen Kerhî'nin etkisiyle o, bu ameliyeyi nesih olarak değerlendirir. Hanefîlerin haberler arasında çelişkinin giderilmesinde nesih metodunu yoğun olarak kullandıklarına dair bir algının oluşmasında tercih olarak da isimlendirilebilecek bazı işlemleri nesih içerisinde mütalaa etmelerinin, başka bir ifadeyle neshin alanını geniş tutmalarının etkili olduğu söylenebilir.

Kerhî'nin muârız haberler nazariyesine katkısı nâsih ile mensûh olanı belirlemede koyduğu ilkelerdir. Kerhî'ye göre biri ibâha diğeri yasak (hazr) bildiren ve tarihleri bilinmeyen iki haberden nâsih ve mensûh olanın tespitinde belirleyici rolü, meselenin şer'î hükmü belirlenmeden önceki aslî durum üstlenmektedir. Nas gelmeden önce mubâh olan bir konuda birisi mubâh diğeri haram olduğunu bildiren iki haberden haramlık hükmünü içeren nâsih, diğeri mensûhtur. İsa b. Ebân'ın görüşüyle mukayese edildiğinde haberlerin fıkıh pratiği içerisinde istifade edilmesini artıran bu ilke, "Yasaklık bildiren haber, mubâhlık bildiren haberden uygulanmaya daha değerdir" şeklinde de ifade edilmiştir. İlkenin temellendirilmesi bağlamında Cessâs tarafından yapılan açıklama ise şöyledir: Eşyada aslolan mubâh olmasıdır. Yasağa dair olan haberle, bu şeyin hükmünün mubâhlıktan

---

58 Cessâs, *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 1: 422-423.

haramlığa dönüştüğü yakinen anlaşılmaktadır.[59] Ancak mubâhlık hükmünü içeren haberin, söz konusu meseleyi, tekrar mubâh hale getirdiği yakinen bilinmemektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in mubâhlığa dair sözünü, bu şeyin mubâhlığını vurgulamak amacıyla söylemesi muhtemeldir. Kısacası, mubâhlık hükmünü içeren haber, var olan mubâhlığı ifade etmek, haramlık hükmünü içeren ise o şey hakkında yeni bir hüküm konulduğunu belirtmek üzere vârid olmuştur.[60]

Kerhî'nin fıkıh usûlü çerçevesinde vaz ettiği ilkeler arasında "müsbit, nâfîden evlâdır" ilkesi de yer almaktadır.[61] Müsbit, daha önce sâbit olmayıp, sonradan ortaya çıkan durumu (ârız olan şeyi) ifade eden delil; nâfî ise yeni ortaya çıkan ârizî durumu ortadan kaldırarak bir şeyi bulunduğu asıl üzere bırakan delil olarak tanımlanmaktadır. [62] Birisi müsbit diğeri nâfî olan haber tearuz ettiğinde müsbit, bir şeyin hakikatiyle ilgili ilâve bilgi vermesi, nâfî ise zâhire dayanması sebebiyle müsbit tercih edilir.[63] Bu ilkeyle İsa b. Ebân'ın tesâkuta giderek takrîru'l-usûle açtığı alanın daraltıldığının bir daha vurgulanması gerekmektedir. Kerhî, bu kural gereğince, Hz. Peygamber'in Hz. Meymûne'yle evliliğini konu alan ve evliliğin ihramlı mı ihrâmsız mı gerçekleştiği konusunda çelişkiler içeren haberler arasında ihramlı gerçekleştiğini belirten haberi tercih eder.[64] Zira Kerhî'ye göre ihrâma girmeme aslî durum olduğundan ve Yezîd b. Esam'ın (ö. 103/721) aktardığı ve evliliğin ihramsızken gerçekleştiği bilgisi aslî durumdan haber verdi-

---

[59] Mubâhlık hükmünü içeren haberin yasak getiren haberden sonra gelmesi, dolayısıyla mubâhlık hükmünün devam etmesi ihtimalinden dolayı bu şeyin hükmünün mubâhlıktan haramlığa dönüştüğünün yakinen bilindiği nasıl iddia edilebilir? Bu soruya cevaben Cessâs şunları söyler: Aslı mubâh olan bir şeyin sonradan yasaklanması, mubâhlık hükmünün kesin olarak kaldırıldığını göstermektedir. Zira önceleri yasaklanan bir şeyin, mubâh hâle getirilmesi söz konusu olsaydı bu bilgi mutlaka aktarılırdı. Önceleri kabir ziyaretini yasaklayan Hz. Peygamber'in sonradan serbest hale getirdiğine dair bilginin aktarılması örneğinde olduğu gibi (Cessâs, *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 2: 423).

[60] Cessâs, *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 1: 423-427; 2: 45-49.

[61] Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 232; Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed es-Serahsî, *Uṣûlü's-Seraḫsî*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efganî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1426/2005), 307; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 148.

[62] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 148.

[63] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 148.

[64] Cessâs, *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 2: 47. Cessâs bu görüşü el-Hasen adlı birisinden aktarır (Ayrıca bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî el-Cessâs, *Uṣûlü'l-fıḳh el-müsemmâ bi'l-Füsûl fi'l-uṣûl*, nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994/1414), 3: 168). Ancak Abdülaziz el-Buhârî'nin verdiği bilgiyle mukâyese edildiğinde "Ebû" lafzının bir istinsah hatası olarak düştüğü, söz konusu görüşün Ebü'l-Hasen el-Kerhî'ye ait olduğu anlaşılmaktadır (Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 149).

ğinden aslî bilgiyi teyit eden bu bilgiye (nâfî), İbn Abbâs'ın (ö. 68/687-88) aktardığı ve evliliğin ihramlıyken olduğuna dair haber yeni bilgi (müsbit) tercih edilir.

Yukarıdaki açıklamalardan Kerhî'nin tezat haberler söz konusu olduğunda tesâkut metodunu uygulamadığı çıkarılmamalıdır. Nitekim Kerhî, zikredilen ilkenin uygulanamadığı durumda tezat haberlerin delil olma niteliklerini karşılıklı olarak düşürdükleri görüşündedir. Onlar, aslı mubâh olan bir şeyle ilgili iki haber geldiğinde ve bu haberlerden birisi o şeyin yasaklanması, diğeri ise yapılması gerektiğine ilişkin hükmü içermesi halini tesâkut sebebi olarak tavsif etmişlerdir. Böyle bir durumda İsa b. Ebân tarafından vaz edilen ilke uygulanmakta ve eşyada asıl olan ibâha kaidesine göre mesele hükme bağlanmaktadır.

3. TEZAT HABERLERLE İLGİLİ TEORİNİN TEMELLENDİRİLİŞİ: CESSÂS

Cessâs'ın muârız haberler teorisinde üstlendiği en önemli rol İsa b. Ebân ve Kerhî tarafından koyulan esasları temellendirmesidir.[65]

Cessâs teâruz[66], tenâfî[67] ve muhâlefet[68] kelimelerini de kullanmakla birlikte daha ziyade İsa b. Ebân'ın kullandığı tezâd/mütezâd[69] kavramını tercih eder. O, tezatlık içeren haberleri "râvîlerden birinin kesin hatasından kaynaklanan zıt haberler", "sahih olmaları ihtimal dâhilinde olmakla birlikte nâsih-mensûh olmaları veya haberlerden birinde hatanın bulunması mümkün olan zıt haberler" ve "sahih olmaları ihtimal dâhilinde olmakla birlikte iki farklı hâl veya şeye dair oldukları için her ikisiyle de amel edilen haberler" olmak üzere üç kategoride ela alır. Bu ayrım, yapısal olarak ilk iki grupta yer alan haberlerden tesâkut metoduna göre hiçbiriyle veya tercih metoduna göre aralarından birisiyle amel edilmek; son gruptaki haberlerden her ikisiyle cem' çözüm yoluna göre amel edilmek üzere yapılmıştır. Başka bir ifadeyle, o, tezat içeren haberleri tek bir kategoride de-

---

65 Konu bütünlüğünün sağlanması ve tekrara düşülmemesi adına Cessâs'ın temellendirmeleri, İsa b. Ebân ve Kerhî ile ilgili yerlerde değinildi.

66 Örneğin bk. *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 1: 432, 423; 2: 41, 50. Bu fiilden türeyen muaraza ifadesinin kullanımı için bk. *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 1: 422; 2: 50.

67 Örneğin bk. *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 2: 42. Bu fiilden türeyen münâfî ifadesinin kullanımı için bk. *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 1: 420.

68 Örneğin bk. *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 2: 47

69 Örneğin bk. *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 1: 417, 419; 2: 42. Bu fiilden türeyen mütezâd ifadesinin kullanımı için bk. *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 2: 41, 42, 47.

ğerlendirmeyerek zahiren görülen tezatlığın gerçekte tekabül ettiği değeri sorgulamış, "kesinlikle aktarımdaki hatanın sebep olduğu tezat haberler", "nâsih-mensûh gibi ilişkiden kaynaklanan tezat haberlerle râvînin hata yapma ihtimalinin bulunduğu tezat haberler" ve "iki farklı hâl, şey[70] ve vecihle[71] ilgili olmaları sebebiyle aralarında gerçekte tearuz bulunmayan haberler" şeklinde bir ayrıma gitmiştir. Tezat haberlerle ilgili geliştirilen sistem, Cessâs'ın kategorisinde doğrudan birinci ve ikinci grupla ilgilidir; dolayısıyla farklı durumlara hamledilen tezat haberler, nesih ve tercih gibi yöntemlerle tetkike tâbi tutulmazlar. Bunlar, birinci grupta yer alan haberlerden hangisinde hatanın bulunduğunu tespit etme bağlamında bazı tercih gerekçelerinin belirlenmesi amacıyla sisteme dâhil edilmiştir. Başka bir ifadeyle birinci gruptaki rivayetlerde hatadan kaynaklanan tezatların giderilmeye çalışılması hedeflenirken üçüncü grupta yer alan ve farklı hâl ve vecihle ilgili olan rivayetlerde ise mesâi, farklılıkları ortaya koymaya ve her bir rivayeti ilgili olduğu konu ve hükümle irtibatlandırmaya harcanmaktadır.

Cessâs, ilk sınıfta yer alan haberlerde râvînin kesin hatalı olduğuna, rivâyetin birden çok hâlle/hâdiseyle ilgisi kurulamadığında ulaşmaktadır.[72] Muayyen bir hâl/hâdisenin hem olumlu hem de olumsuz olarak ifadelendirilmesi mümkün olmadığından, râvînin olayı aktarımda kesinlikle hata yaptığı anlaşılmaktadır.[73] İkinci grupta yer alan çelişkili haberlerde hata bulunma ihtimalini ise haber-i ahâd, yani zannî olmalarına dayandırmaktadır. Bu kategorizenin ardından Cessâs, yukarıda aktarılan İsa b. Ebân'ın görüşleri ekseninde tezat haberlerle ilgili değerlendirmede bulunmaktadır. Bir konu haricinde İsa b. Ebân'a muhalefet etmeyen ve "Söz konusu gerekçeler sebebiyle bu konudaki görüş, İsa b. Ebân'ın beyan ettiği gibidir"[74] ifadeleriyle onu destekleyen Cessâs, yukarıda İsa b. Ebân ve Kerhî'nin görüşlerini ele alırken işaret edildiği üzere, bu konudaki Hanefî usulünü diyalektik üslupla önemli ölçüde temellendirmiştir. Kendisinden önceki gö-

---

70 Cessâs, *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 2: 41.

71 Cessâs, *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 2: 42.

72 Cessâs'ın bu gruba verdiği örnekler arasında Hz. Peygamber'in Hz. Meymûne'yle evliliğinin ihramdayken mi yoksa ihramdan çıktından sonra mı olduğuna dair rivayetler yer almaktadır. Bu evliliğin bir defa gerçekleştiğini başka bir ifadeyle hâdisenin taaddüt edemeyeceğini vurgulayan Cessâs, râvîlerden birinin kesinlikle hata ettiği fikrine ulaşır (*Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 2: 41). Diğer örnekler için bk. *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 2: 41-42).

73 Cessâs, *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 2: 44.

74 Cessâs, *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 2: 45.

rüşler üzerinden usulü tesis etmesi, metodik sürekliliğin sağlaması açısından önemsenmelidir.

Cessâs, İsa b. Ebân tarafından ana hatları çizilen tezat haberlerle ilgili yaklaşıma hocası Kerhî'nin vaz ettiği bir asılla müdahalede bulunmaktadır. Yukarıda ifade edildiği gibi, İsa b. Ebân, haberler arasındaki tezadı, belirlediği sisteme göre gideremediğinde her iki haberin de sâkıt olması fikrini savunmaktadır. Buna karşılık Cessâs, Kerhî'nin belirlediği "şer'î hüküm gelmeden önce mubâh olan bir konuda birisi mubâh diğeri haram olduğunu bildiren iki haberden haramlık hükmünü içeren nâsih, diğeri mensûhtur" aslını kabul etmekte ve haberlerin her ikisini de amelden düşürmek yerine belli bir teorik bağlamda uygulama içerisinde bırakma tutumu sergilemektedir. Bu örnek, Cessâs'ın, İsa b. Ebân'ın koyduğu sistemi eleştirirken ve geliştirirken Kerhî'nin usûl anlayışına önem verdiğini göstermektedir. Cessâs, Kerhî'nin bu alandaki anlayışını o kadar önemsemektedir ki, onun bir asıl belirlemediği durumlarda hocasının temel anlayışı doğrultusunda konuya açılımlar getirmektedir. Örneğin şer'î hükmü beyan edilmeden önce aslî durumu haram olan bir konuda birisi mubâhlık diğeri haramlık getiren iki haber tearuz ettiğinde Cessâs, bir önceki kuralın vaz ediliş mantığına göre ibâha ifade eden haberin nâsih, diğerinin ise mensûh olması gerektiğini söyler. Bu mevzuda Kerhî'den bir asıl öğrenmediğini belirten Cessâs, Kerhî'nin yukarıdaki aslı koyarken uyguladığı düşünceye göre bu çıkarımda bulunduğunu vurgular. Bununla birlikte Kerhî'nin mubâhı terk eden kişi cezalandırılmazken haramı işleyenin cezalandırılmasından hareketle şüpheli konularda ihtiyaten haramı tercih ettiğini belirten Cessas, meseleye böyle bakıldığında haramlık hükmünü ihtiva eden haberin tercih edilebilmesi gerektiğini belirtir.[75] Hatta mubahın değil de haramın tercih edilmesinde bir ihtiyat bulunmayacağı, zira mubâh olan bir şeyin haram olduğu şeklinde gerçekleşecek bir itikadın sorunlu olacağı tarzındaki bir itirazı şöyle cevaplandırır: "Hayır öyle değil. Mahzurlu olup olmadığından emin olunmayan şeyleri yapmamamız emredilmiştir. Bu İslam dininde sâbit olan ve anlattığımız konuda dikkate alınması gereken bir asıldır."[76]

---

[75] Cessâs, *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 1: 425-426.

[76] Cessâs, *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 1: 426. Bununla birlikte Cessâs, usûl eserinin tezat haberlerle ilgili bölümünde "Ebü'l-Hasen (el-Kerhî) den birisi haramlık diğeri mubâhlık getiren iki haber konusunda zikrettiklerimize göre aslî hükmünden başka bir hüküm getiren haber (el-haberü'n-nâkil), aslî hükmü teyit eden haberden (el-haberü'l-bânî) evlâdır. İster aslî hükmü değiştiren haber, *aslen ha-*

Cessâs'ın bu teoriyi uygulamasına bir örnek olarak şunu zikredebiliriz:

Mekke ve Medine arasında yer alan ve köpeklerle yırtıcı hayvanların su içtiği havuzların necis olup olmadığı sorulduğunda Hz. Peygamber, "Onların aldıkları onlarındır; geriye kalan su ise bizim için temizdir" buyurmuştur. Bu rivayetle köpeğin yaladığı kabın necis olması sebebiyle yıkanmasına dair rivayet muaraza eder. Cessâs öncelikle, asıllara uygun bir şekilde rivayetlerin arasını cem' eder. Suyun temiz olduğu hükmünü içeren rivayetin büyük havuzlarla ilgili olduğunu, dolayısıyla köpeğin içmesinden dolayı havuzun sadece içtiği kısmının necis olduğunu, havuzun diğer tarafından ise abdest alınabileceğini belirtir. Diğer rivayet ise kaplarla ilgilidir, başka bir deyişle büyük havuzlarla ilgisi yoktur. Cessâs rivayetlerin farklı durumlarla ilgili olduğunu belirterek haberlerin arasındaki çelişkiyi gidermiştir.[77] Bu cem' metodunun kabul edilmeyip rivayetlerin birbirine muarız olduğu kabul edilirse bu durumda "Yasak bildiren rivayet, ibahadan evlâdır. Zira bu meselenin asıl durumu ibâhaydı, sonra yasak geldi" diyerek nesih metodunu uygular. Burada dikkat çeken şey, haberlerin cem' edilebildiği durumu muaraza olarak görmemesidir.

Cessâs, İsa b. Ebân'ın usûl mirası çerçevesinde meselenin omurgasını tespit etmiş ve Kerhî'nin bazı asıllarıyla konuyu genişletmiş veya bazı düzeltmelerde bulunmuştur.

Cessâs, bir haberin diğer haberle tezat içerisinde olabilmesi için gerekli olan şartların ne olduğunu sistematik bir şekilde bir başlık altında işlemese de buna dair eserinin değişik yerlerinde önemli bilgiler sunmaktadır. O, haberlerin birbirlerine muarız olabilmesi için nakil ve istimal açısından birbirlerine denk olmaları gerektiğini belirtir.[78] Bu sebeple o, cinsel organa dokunmaktan dolayı abdest alınmasının gerekliliği gibi toplumun genelini ilgilendiren (umûmü'l-

---

ram olan bir şeyi mubâh kılsın isterse aslen mubâh olan bir şeyi haram kılsın fark etmez" (*Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 2: 48) şeklindeki ifadelerinin, "her halükarda haramlığı tercih eden" söylemle çelişkili olduğu söylenebilir. Ancak burada zikredilen "İster aslî hükmü değiştiren haber, *aslen haram olan bir şeyi mubâh kılsın...* fark etmez" ifadesinin her halükarda Kerhî'nin aslen mubâh olan şey hakkında birisi haramlık diğeri mubâhlık getiren iki haber tearuz ettiğinde ne yapılması gerektiğine dair koymuş olduğu kuralın bir gereğince söylenmiş bir ifade olarak değerlendirmek çelişkiyi ortadan kaldırmak daha uygundur.

77 Cessâs, *Şerḥu Muḥtaṣari't-Ṭahavî*, 1: 278. Bu kaideyle tezatlığı giderilen diğer örnekler için bk. Cessâs, *Şerḥu Muḥtaṣari't-Ṭahavî*, 1: 465, 541; 2: 85, 6: 254; 7: 252, 291, 326; 8: 520, 522, 554.

78 Cessâs, *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 2: 48.

belvâ) bir konuda ahâd yolla gelen bir haberle, karşıt haber olmasa da amel edilmemesi gerektiği kanaatindedir.[79] Tezat haberler konusundaki yaklaşımın mimarı olan İsa b. Ebân'ın tezat haberler kategorisinde değerlendirdiği ve aralarındaki tezadı gidermek için sistemi tatbik ettiği bir haber, Cessâs tarafından denk olmamaları sebebiyle muarız olarak kabul edilmemiş ve dolayısıyla da tezatlığın giderilmesine yönelik gayret sarf edilmemiştir. Buna örnek olarak cinsel organa dokunmaktan dolayı abdest alınması gerektiğine dair rivayet verilebilir. Öte yandan İsa b. Ebân, abdest alınmaması yönündeki haberin kabul edilmesine dair tercih sebeplerini zikretmiş ve "Bu konuda sadece tezatlık içeren iki haber varsa ve birinin diğerine üstün bir yönü yoksa her iki haber de sanki nakledilmemiş gibi kabul edilir. Bu konuda hüküm, abdest alınmasına gerek olmadığı şeklindedir"[80] diyerek her iki zıt haberi de sıhhat açısından birbirinin dengi olarak kabul etmiş ve tezatlığın giderilmesi için tercih ve tesâkut gibi yöntemleri uygulamıştır.

Cessâs, haberler arasında tercih yönteminin hangi ilkeler doğrultusunda gerçekleşeceğine dair bazı bilgiler de vermiştir. Ona göre fiilî ve kavlî sünnet çeliştiğinde kavlî sünnet tercih edilir. Çünkü bir yasağın çiğnenmesi cezaya çaptırılmayı gerektirirken Hz. Peygamber'in yaptığı bir fiili terk eden kişi cezayı hak etmez. Ayrıca Hz. Peygamber'in sadece kendisinin yapması gereken fiiller vardır ki esasında bizden o fiili yapmamızı istemez. Oysaki Hz. Peygamber, emir ve nehiylerinin gereğini ümmetin yapmasını ister.[81]

4. KONUNUN SİSTEMATİK AKTARIMI: DEBÛSÎ

Hanefî fıkıh usûlünün kurucu metinleri arasında kabul edilen *Takvîmü'l-edille* adlı çalışmada Debûsî (ö. 430/1039), "Muarazanın kelime manası, tanımı, şartı, rüknü ve hükmü" ve "Naslar arasında çelişkileri (muarazât) giderme yollarının açıklanması (mahlas veya muhallis)" şeklindeki başlıklarla konuyu daha sistematik şekilde işlemektedir ki bu, Cessâs'ın metninden ayrıldığı ilk yönü olarak karşımıza çıkmaktadır. Cessâs'ta "Tezat Haberler" (Bâbü'l-habereyn el-mütezâddeyn) başlığıyla spesifik olarak incelenen[82] ve muhtemelen[83] İsa b.

[79] Cessâs, *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 1: 425.
[80] Cessâs, *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 1: 427-428.
[81] Cessâs, *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 2: 49-50.
[82] Cessâs, *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 2: 41.

Ebân'ın etkisiyle daha ziyade "mütezât" kavramıyla ifade edilen çelişkili haberler konusu, Debûsî'yle birlikte haberlerin yanı sıra bütün şer'î hüccetler arasındaki teâruzu da kapsayan üst bir başlık altında ve daha çok "muaraza" terimi kullanılmak suretiyle tetkik edilmiştir.

Debûsî, sözlük manası itibariyle 'birbirine karşı olmaları sebebiyle her birinin diğerini engellemesi (mümenâ')' olarak izah ettiği muâraza terimini "Aralarında cem'i mümkün olmayan hüccetlerin karşı karşıya gelmesi (mütekâbil), birinin diğeri(nin gereğini) engellemesi (mütemâni'a)" şeklinde tanımlamaktadır.[84]

Debûsî'ye göre muarazanın gerçekleşme şartı, kuvvette eşit iki hüccetin birinin helâl veya var saydığını diğerinin haram ya da yok sayması gibi birbirine zıt hükümler içermesi ve bu zıtlığın aynı mahal ve vakitte gerçekleşmesidir.[85] Ona göre, deliller arasında eşitliğin yanında zaman ve mahal birlikteliği bulunmadığında teâruz gerçekleşmemektedir. Teâruz için yaptığı tarif ve ileri sürdüğü şartlar birlikte düşünüldüğünde cem'i mümkün olan, farklı zaman ve mahalle ilgili olan deliller, ona göre muarız olarak tanımlanmamaktadır. Tearuzla ilgili bu tanımlama ve şartlar, Cessâs'ın anlayışında tesâkutun gerçekleştiği kısma tekabül etmektedir.

Teâruzun rüknü olarak ise Debûsî, iki delilin varlığını yeterli görmektedir.[86]

Teâruzun hükmü konusunda, tearuzun iki ayet arasında gerçekleşmesi durumunda sünnete; iki sünnet arasında tahakkuk ettiğinde sahâbe kavline sonra reye müracaat edilmesi gerektiği zikredilmektedir.

"Ne zaman iki hüccet tearuz ederse birisinin diğeriyle çatışması sebebiyle tesâkut gerçekleşir ve ikisiyle veya muayyen biriyle amel etmek mümteni olur. Çünkü birisi diğerinden üstün değildir. Her iki hüccetin de tesâkut etmesi duru-

---

83 "Cessâs tarafından İsâ b. Ebân'ın ifadesinin olduğu gibi aktarılıp aktarılmadığının tespit edilememesi sebebiyle "muhtemelen" kaydıyla konulmuştur. Bununla birlikte İsâ b. Ebân'ın konuyla ilgili ifadelerini eserinin iki farklı yerinde aktarırken aynı kelimeyi kullanması söz konusu ibârede Cessâs'ın müdahalede bulunmama ihtimalini artırmaktadır.

84 Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 228.

85 Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 228.

86 Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 229. Türkmânî, Debûsî'nin muârazanın rüknü olarak müsâvî iki hüccet olduğunu söylese de bu bilgi doğru değildir (*Dirâsât*, 564, 2. dipnot).

munda bunlardan sonraki diğer delile başvurmak gerekir."[87] şeklindeki açıklamalardan, Debûsî'nin tanımlamasının; teâruzun şartı, rüknü ve teâruz sonrası meselenin hükmü konusundaki verdiği bilgilerin hakikî teâruza dair olduğu anlaşılmaktadır. Daha net bir ifadeyle muârazanın, Debûsî'nin zihninde hakîkî ve zâhirî olarak ikiye ayrıldığı; cem', nesih gibi yollarla çözüme kavuşturulamayan muârazanın hakikî; çözüme kavuşturulabilenin ise zâhirî muâraza olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır.

Debûsî, "Naslar arasında çelişkileri (muarazât) giderme yollarının (mahlas veya muhallis) açıklanması" adlı başlığın altında "Naslardan muahhar olanın, önceki nassı nesh ettiği anlaşılacak olsa ancak bu durumda naslar arasında muâraza sabit olur" ifadelerini kullanır.[88] Debûsî'nin hüccetler arasındaki muarazayı nesih metoduyla gidermesi bunun zâhirî muaraza olduğunu göstermektedir. Nitekim tanımı ve koşulunda vurgulandığı gibi muârazada o, cem'in imkânsızlığını ve mahal ile zaman birlikteliğinin olmaması gerektiğini dile getirmişti. Burada ise muârazanın ortadan kaldırılması bağlamında ilk seçenek olarak neshi gündeme getirmektedir. Nesihte bir nassın belli bir dönemde, diğer nassın ise başka bir dönemde uygulanması söz konusudur. Nesih metodunun uygulanabildiği bir yerde zaman birlikteliği gerçekleşmediğinden muarazadan bahsedilmez. "Naslardan muahhar olanın, önceki nassı nesh ettiği anlaşılacak olsa ancak bu durumda naslar arasında muâraza sabit olur" ifadesinden hareketle zâhiri muârazayı gidermede Debûsî'nin ilk önce nesih metoduna başvurduğu söylenebilir mi? Bu sözünün hemen devamında tearuzun iki hükmün çatışmasıyla gerçekleştiğini belirtmesi ve zâhiren çelişkili gibi görünen el-Maide 5/89 ile el-Bakara 2/225 arasında hüküm birlikteliği olmadığını, dolayısıyla aralarında çelişki bulunmadığı ifade etmesi, onun ilk önce neshe gitmediğine işaret etmektedir. Bir diğer deyişle nesihten önce hüküm farklılığını göstermek suretiyle nasların arasını uzlaştırmaktadır. Debûsî, hüküm farklılığını ortaya koyamadığında mahlas olarak hâl/mahal farklılığıyla nasları uzlaştırma yoluna gider (فيبطل المعارضة باختلاف الحالين). Yani birinin bir durumla, diğerinin başka bir durumla ilgili olduğunu göstermek suretiyle teâruzu gidermektedir.[89]

---

[87] Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 229.

[88] Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 231.

[89] Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 231-232.

Verilen bu bilgiler, Debûsî tarafından hüküm ve hâl/mahal farklılığı gösterilerek zâhiren tearuz halindeki delillerin uzlaştırıldığına işaret etmektedir. Ayrıca hakiki muarazanın beyanına, şartına ve hükmüne dair açtığı başlığın altında kullandığı "Hüccetler arasındaki muarazanın, muaraza olarak isimlendirmesi *aralarında uzlaştırma mümkün olmayacak şekilde* bir karşıtlığın (متقابلة) olması ve birinin, diğerinin gerektirdiği hükmü engellemesi (متمانعة) sebebiyledir." [90] şeklindeki ifade, Debûsî'nin nasları imkân ölçüsünde uzlaştırmayı ve her ikisiyle de amel etmeyi hedeflediğini göstermektedir. Yine *el-Esrâr fi'l-usûl ve'l-furû'* adlı eserinde "İki delil tearuz ettiğinde imkâna göre her ikisiyle amel edilmesi gerekir"[91] şeklindeki açıklaması da bunu göstermektedir.

"Mümkün olduğunca cem' yapılır" ifadesi, öznel ve muğlak yönlerinin bulunması sebebiyle sorgulanması gereken bir söylemdir. "Şâfiî mezhebi gibi diğer ekollerin cem' ederek giderdikleri bir çelişkinin Hanefîler tarafından da her zaman aynı muameleye tâbi tutulması söz konusu mudur?", "Cem yönteminin dışında bir seçenek uygulanacak ise, Hanefîlerin imkân ölçüsünde cem' uygulamasını kabul etmelerine rağmen cem'e gitmemelerinin metodolojik bir gerekçesi bulunmakta mıdır?" soruları, bu bağlamda cevaplandırılması gereken sorulardır.

Âm ve hâs tearuzunu ele alırken Debûsî, yukarıdaki sorulara cevap olabilecek önemli bir bilgi vermektedir. [92] Debûsî, âm ve hâs nasların tearuzu halinde Hanefilerin takip ettiği yöntem gereğince delillerin bir bölümüyle veya tamamıyla amel etmediğini, oysaki asıl olanın delillerin mümkün olduğunca hepsiyle amel edilmesi olduğu yönünde bir itirazdan bahseder. O, "Mümkün olduğunca naslarla amel edilmesi gerektiğine" dair düşünceyi temelde kabul ettiğini vurgular. Bununla birlikte âm olan bir nassın, kapsamına girenlerin hepsine delaletinin hâs gibi katî olduğunu[93], dolayısıyla tearuz ettiklerinde katiyet açısından eşit seviyede olması sebebiyle her iki nastan birinin diğerine üstünlüğü bulunmadığını belirtir. Tahsis imkânı söz konusu olmadığından dolayı ikisiyle de amel etme imkânı ortadan kalkmıştır.[94] Debûsî'nin bu açıklamaları, tahsis edilmemiş âm ile hâssın katî

---

90 Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille,* 228.

91 Salim Özer, "Debûsî'nin el-Esrâr fi'l-usûl ve'l-furu'" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili" (Doktora tezi, Erciyes Üniversitesi, 1997), 859.

92 Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 112.

93 Âmmın delaletinin katî olmasıyla ilgili bk. Cessâs, *Uṣûlü'l-Ceṣṣâṣ*, 1: 40 vd.

94 Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille,* 112.

olmasından dolayı naslar arasındaki çelişkinin tahsis yöntemiyle giderilmeyeceğini göstermektedir. Oysaki cumhura göre hâs, delaleti bakımından katî olduğundan âmdan daha kuvvetli ve sarihtir. Dolayısıyla hâs âmmı tahsis eder.[95] Bu uygulama sayesinde de her iki nasla amel edilmiş olur. Bu ifadelerin ve İsa b. Ebân'ın yaklaşımı incelenirken zikredilen tahsis metodunun uygulanmasıyla ilgili şartların, Hanefiler tarafından kabul edilen cem' metodunun alanını, cumhurun yaklaşımına nazaran sınırlandırdığını göstermektedir.

Debûsî, teâruzun giderilmesinde takip edilecek yöntemleri hiyerarşik olarak ortaya koyarken nesih metodunu iki kategoride ele alır: Tarihleri bilinenler ve tarihleri bilinmediği için zâhirinden hareketle nâsih olduğu tayin edilenler. Sarih (açık) olarak tarihleri bilinen ve delalet yoluyla tarihleri bilineler şeklinde de ifade edilen bu kategorizenin ikinci grubuna dâhil olan naslarla ilgili olarak Debûsî, zâhirinden yola çıkarak nâsih-mensûhun tayin edileceğini söyler. Örneğin hüccetlerden birisi aslı itibariyle sâbit olan bir hükmü ispat (teyid) ederken diğeri bu hükmü ortadan kaldırıyorsa ispat eden mensûh; ref' eden nâsih kabul edilir. Debûsî, esasında burada Kerhî ve Cessâs'ın kabul ettiği aslı benimsemektedir. Ancak Debûsî'nin ifadelerinde dikkat çeken, Kerhî'nin vaz ettiği kayıtlı/şartlı ilkeyi genel bir ilke hâline getirmesidir. "Şer'î hüküm gelmeden önce mubâh olan bir konuda birisi mubâhlık diğeri haramlık bildiren iki haberden haramlık hükmünü içeren nâsih, diğeri mensûhtur" şeklindeki kâide Debûsî tarafından "İki delilden birisi sübûtu/varlığı bilinen bir hükmü ispat (teyid) ederken diğeri bu hükmü kaldırıyorsa hükmü kaldıran (râfi') evlâdır" formunda ortaya konulmaktadır. Debûsî'nin kural üzerinde yaptığı değişiklik, Kerhî'nin belirlediği kayıtları kaldırması olarak tezahür etmiştir. Bu kaydın kaldırılması, kuralın uygulama alanının genişlemesine sebep olmaktadır. Örneğin şer'î hükmü beyan edilmeden önce aslî durumu haram olan bir konuda birisi mubâhlık diğeri haramlık getiren iki haber tearuz ettiğinde, Debûsî'nin vaz ettiği ilke çerçevesinde ibâha haberi nâsih; haramlık haberi ise mensûh olmaktadır. Cessâs, yukarıda temas edildiği gibi ihtiyat gereği haramlık ihtiva eden haberi nâsih, ibâhaya delalet eden haberin ise mensûh olarak kabul edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Dolayısıyla Debûsî'nin, Cessâs'ın tercihinin hilâfına bir uygulamaya gittiği anlaşılmaktadır.

[95] Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, 335.

Yukarıda zikrettiği asla örnek olarak keler etinin yenmesine dair gelen ve birisi mubâh diğeri haram hükmünü içeren muârız rivayetleri zikreden ve yukarıdaki ilke gereği haram hükmü getiren rivayeti amel edilmeye daha layık gören Debûsî, "Mümkün mertebe neshe başvurulmaz" diyerek ameliyesini temellendirir. Başlangıçta mubâh olan bir konuda bu hükmü teyiden haberin vârid olduğu, sonra da bunu kaldırmak için haram olduğunu bildiren ikinci bir haberin vârid olduğu kabul edilir. Bunun tersine bir sıralama kabul edildiğinde yani aslı mubâh olan bir konuda önce haram hükmünü ihtiva eden haberin geldiği, sonra da mubâhlık bildiren haberin geldiği kabul edildiğinde bir meselede iki defa hükmün kaldırılması yani iki kere nesih söz konusu olacaktır: (1) Aslî mubâhlığın haramlığa dair haberlerle kaldırılması, (2) Bu haramlık hükmünün mubâhlık içeren haberle kaldırılması. Bunun yerine Debûsî, başlangıçtaki aslî ibâha ile mubâhlık getiren haberi birlikte düşünerek bir tearuz durumu oluşturmamayı ve böylece mümkün olduğunca neshe gitmemeyi ilkesel olarak öncelemektedir. Söz konusu ilkeyi temellendirirken kullandığı ve "Mümkün mertebe neshe gidilmez" söyleminin bir uzantısı olan "iki defa neshe gitmektense bir defa neshe gitmek evlâdır" yargısı daha sonraki bazı Hanefî usûlcüler tarafından da tekrar edilmiştir.[96] Debûsî'nin aslî olan bir hükmün haberle kaldırılmasını da nesih sayması dikkat çekicidir ki bazı âlimler tarafından buradaki neshin, tağyîr (değiştirme) manasında kullanılmış olabileceği de belirtilmiştir.[97] Debûsî'nin bu söylemini desteklerken kullandığı bir diğer argüman ise haramlık hükmü içeren haberin, mubah hükmü içeren haberden ister sonra gelsin isterse önce gelsin, ittifakla nâsih olmasıdır. Zira haramlık içeren haber, mubahlık içeren haberden önce geldiğinde aslî ibâhayı nesh eder; ibâha ihtiva eden haberden sonra geldiğinde, haberle sâbit olan ibâhayı nesh eder. Oysaki ibâha içeren haberin neshi, ancak haramlık içeren haberden sonra geldiğinin ispatı yapıldığında söz konusu olacaktır. Her iki haberin tarihleri bilinmediğinden ibâha içeren haberin nâsih olması,

[96] Örneğin bk. Serahsî, *Uṣûlü's-Seraḫsî*, 307; Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî, *Uṣûlü Faḫrülislâm el-Pezdevî*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, *Keşfü'l-esrâr an Uṣûli Faḫrilislâm el-Pezdevî* ile birlikte (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2009), 3: 144.

[97] Bu ve diğer cevaplar için bk. Saʿdüddîn Mesʿûd et-Teftâzânî, *Şerḥu't-Telvîḥ ʿale't-Tavżîh li metni't-Tenḳîh fi uṣûli'l-fiḳh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, ts.), 2: 224 vd.

bir ihtimal olarak kalmaktadır. Muhtemel, muhkeme mukabele/muaraza edemez.[98]

Kerhî tarafından kabul edilen "Müsbit, nâfîden evlâdır" ilkesinin, Debûsî tarafından olduğu gibi kabul edilmediği görülmektedir. Debûsî öncelikle Muhammed eş-Şeybânî'nin, bir suyun temiz ve necis olduğuna dair iki farklı haber aktarıldığında her iki haberin de terk edilmesi ve suyun, haberler rivayet edilmeden önceki durumunun dikkate alınması gerektiğine dair görüşünü aktarır. "Müsbit, nâfîden evlâdır" kaidesi Şeybânî'nin verdiği bu fetvayla uyuşmamaktadır. Çünkü suyun aslî itibariyle temiz olduğu ve necâsetin suya sonradan düştüğü düşünüldüğünde mezkûr kural gereği bu son duruma göre görüş belirtilmeli, yani suyun necis olduğuna hükmedilmeliydi. Çünkü müsbit, suyun necis; nâfî ise suyun temiz olmasıdır. Bunun tersine suyun temiz olduğunun belirtilmesi "nâfî, müsbitten evlâdır" şeklinde bir prensibin tatbik edildiğini göstermekteydi.[99] Ayrıca Debûsî, necis olduğunun kabul edilmesi bağlamında ileri sürülebilecek yeni/ziyade bilgi argümanını, başka bir ifadeyle "Su aslî itibariyle temizdi. Kirlendiği bilgisi, bu suyun hükmünün yakinen değiştiğini gösterir" şeklindeki temellendirmeyi ise şu ifadelerle zayıflatır: "Müsbit haber, daha doğrudur denilemez. Çünkü suyun necis olması nasıl yakinen biliniyorsa temiz olması da akan bir sudan doldurulduğunda ve temiz bir kaba koyulduğunda yakinen bilinir. Suyun necasetten korunması da böyledir (yakinen bilinebilir)"[100].

Debûsî'nin, her zaman yeni bilgi içeren haberin tercih edilmediğini ortaya koyarken kullandığı bir diğer örnek ise Hz. Peygamber'in Hz. Meymûne ile evliliğinin ihramlıyken mi yoksa ihramsızken mi olduğuna dair gelen muarız haberlerdir. İhramdan çıktıktan sonra evlendiğine dair haber, yeni bilgi (sonra meydana gelen) olması sebebiyle tercih edilemez. Zira ulemâ Hz. Peygamber'in ihrâma girmeden önce değil, ihrâma girdikten sonra evlendiğinde icmâ etmişlerdir. Onlar evliliğin, ihramdan çıkmadan mı yoksa çıktıktan sonra mı gerçekleştiği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Dolayısıyla ihrama girme aslî durum olmakta, ihramdan çıktıktan sonra evliliğin gerçekleştiğini ihtiva eden haber, yeni bir durumdan bahsetmesi sebebiyle müsbit olmaktadır. Ancak Debûsî "Biz onu aktaranı tercih

---

98 Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 232.

99 Cessâs, aynı örneği haberlerin birbirini düşürmesi bağlamında gündeme getirir.

100 Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 233.

etmiyoruz" diyerek Yezîd b. Esam'ın aktardığı bu müsbit haberi değil de Yezîd'den zabtı daha sağlam olması sebebiyle İbn Abbâs'ın aktardığı ve evliliğin ihramlıyken vukû bulduğunu bildiren nâfî nitelikli haberi kabul ettiklerini belirtmektedir.[101]

Bu noktada bir konuya temas edilmesinde yarar bulunmaktadır: Daha önce belirtildiği gibi Cessâs, Ebu'l-Hasen el-Kerhî'nin, Hz. Peygamber'in Meymûne'yle evliliğinin ihramlıyken gerçekleştiğini ihtiva eden haberi, sonradan meydan gelen bir hususta İbn Abbâs'ın bilgi sahibi olması sebebiyle tercihe şayan bulduğunu aktarır. Zira Kerhî'ye göre aslî durum, bir kişinin ihrâmsız olması; yeni durum yani müsbit ise kişinin ihrama girmesidir. Debûsî ise aslî olanın, ihrama girme durumu olduğunu belirtir. Zira rivayetler evliliğin ihrâma girildikten sonra gerçekleştiği konusunda birleşmektedir. Tartışılan nokta ise nikahın ihramlıyken mi yoksa ihramdan çıktıktan sonra mı olduğuna dairdir. Kerhî ve Debûsî arasındaki bu tartışma aslî olanın dolayısıyla da nâfî ve müsbit olanın tespitinde meseleye bakış farklılığından dolayı ihtilâfın söz konusu olabileceğini göstermesi açısından önemlidir. Bir diğer nokta ise nâfî ve müsbitin tespitinde farklılık söz konusu olsa da pratikte sonucun değişmediği görülmektedir. Yani her iki âlim de İbn Abbâs'ın rivayetini tercihe şayan bulmaktadır. Bu ise Hanefî usûl sisteminin furû'dan yola çıkarak vaz edildiğini göstermesi açısından önemlidir.

Debûsî muarız haberler arasında bir tercih sebebi olarak kapsayıcı ilkeyi şöyle belirler:

1. Hâdis (yeni) bilgiyi nefyeden haberi veren kişi, gerekçesiyle birlikte olayı tam aktararak haber verirse bu haberle (nâfî), müsbit haber aynı seviyede olur.
2. Hâdis bilgiyi nefyeden kişi, bu yeni bilgiyi bir delile dayanarak söylemiyorsa, bir diğer deyişle müsbit haberin ihtiva ettiği yeni durumu bilmiyorsa, müsbit haber nâfîden evladır.[102]

Bu açıklamalarda ilk dikkat çeken husus, Debûsî'nin temelde müsbit haberin nâfîden üstün olacağını kabul etmesidir. Zira ilk seçenekte nâfî olan haber, müsbit olan haberden üstün bir konuma değil de "gerekçe/delil"le eşit seviyeye,

[101] Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 233.
[102] Debûsî, Taḳvîmü'l-edille, 233.

başka bir deyişle müsbit bilginin konumuna gelmektedir. Böyle bir eşitlik durumunda da hâricî karinelerle veya sebeplerle tercih işlemi gerçekleştirilmektedir.

Debûsî, ilk gruba örnek olarak bir suyun temiz veya necis olduğuna dair verilen çelişkili haberler örneğini zikreder. Çünkü necâset düştüğünü söyleyen kişi, temiz olduğunu söyleyen kişi gibi bir delile göre bunu söylemiştir. Hz. Peygamber'in Hz. Meymûne ile ilgili evliliğine dair muarız haberler de yine ilk grubun örneğidir. Bu durumda her iki haber de müsâvi olur ve hâricî karinelerle haberler arasında tercih yapılır. Bütün veçheleriyle ('ala vechihâ) olayı aktaran İbn Abbâs'ın haberi, zabtının daha sağlam olması sebebiyle tercih edilir.

İkinci kategoriye örnek olarak ise Berîre (ö. 60/680 [?]) âzat edildiğinde kocası Mugis b. Cahş'ın hür (müsbit) mü, yoksa köle (nâfî) mi olduğuna dair çelişkili rivayetlerle Ebü'l-Âs b. er-Rebî''nin (ö. 12/634) karısı Hz. Zeyneb'e yeni bir nikâhla (müsbit) mı yoksa eski nikâhla (nâfî) mı kavuştuğu konusundaki ihtilaflı haberleri zikreder. Debûsî, her iki konuda müsbit olan haberin tercih edildiğini belirtir. Köle olduğu bilinen Mugis'in hür olduğu bilgisinden yoksun olan râvî, kölelik durumunun devam ettiğini düşünerek aktarımda bulunmuştur. Yine bir nikahla Ebü'l-Âs'la evli olduğu bilenen Hz. Zeyneb'in, kocasıyla arasında akdedilen yeni nikahtan haberi olmayan râvî, eski nikahın devam ettiğini düşünerek nakletmiştir. Her iki râvî de delilsiz, bilmediklerinden dolayı yeni durumu aktaramadıkları için rivayetleri tercih edilmez.

Netice itibariyle, Kerhî tarafından vaz edilen ve Cessâs tarafından da kabul edilen "el-müsbit evlâ mine'n-nâfî" kaidesi Debûsî tarafından furû' fıkıhta yer alan fetvalar ve çelişkili haberler arasında mezhepte tercih edilen örnekler üzerinden sorgulanmış ve her zaman probleme çözüm getirmediği ortaya konulmuştur. Benzeri bütün meselelere çözüm olabilecek bir ilke geliştirmek amacıyla da tafsilata gidildiği müşahede edilmektedir.

İsa b. Ebân tarafından ortaya konulan ve Cessâs tarafından Kerhî'nin vaz ettiği ilkelerle geliştirilen tezat haberlere dair yaklaşımla Debûsî tarafından geliştirilen teoride üzerinde durulması gereken farklılık İsa b. Ebân'ın önemli bir rol biçtiği icmâın, Debûsî'nin teorisinde belirleyiciliğine dair ifadenin yerini kaybetmesidir. Hatırlanacağı gibi, İsa b. Ebân tezat haberler karşısında ilk olarak icmâyı devreye sokmuş ve bu haberlerden birisinin muhtevasıyla amel edilme hususunda icmâın oluşup oluşmadığını araştırmıştı. İcmâın tespiti sonrasında ise icmâın

mesnedi olan haberi makbûl addetmiş ve diğer haberi terk etmişti. İcmâın bulunmaması durumunda ise haberleri tarihleri açısından taksim etmiş ve tezatlığın giderilmesinde ilk çözüm yolu olarak cem‘ metodunu uygulamıştı. Debûsî'nin bu konudaki nazariyatında icmâya tayin edici rol vermemesi, muarız nitelikli her haber karşısında metodolojisinin elverdiği ölçüde cem‘e geniş bir alan açma isteğinin neticesi olabilir.

5. MUÂRIZ HABERLER TEORİSİNDE DEBÛSÎ'NİN İZİNDE İKİ ÂLİM: SERAHSÎ VE PEZDEVÎ

Fukaha metoduyla yazılan fıkıh usulü edebiyatının olgun düzeyini temsil eden klasikler arasında yer alan Ebü'l-Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089) ve Şemsü'l-eimme es-Serahsî'ye (ö. 483/1090 [?]) ait usûl eserlerinde muâraza konusu genel hatlarıyla Debûsî'nin metni üzerinden işlenmiş görünmektedir. Bazı ayrıntılar çıkarıldığında muarazayla ilgili Pezdevî ve Serahsî'nin metinlerinin iskeletinin tek bir kalemden çıkmış izlenimi verecek kadar birbirine benzediğinin de ifade edilmesi gerekir.[103] Debûsî nazariyatı üzerinden meselenin izâh edildiği bu metinlerde onun yaklaşımından ayrılan bazı noktaların bulunduğunun belirtilmesi gerekir. Bu bağlamda ilk dikkat çeken nokta, muarazada nesih yönteminin "Muârazanın gerçekleşmesinde asıl, nâsih ve mensûhun bilinmemesidir"[104], "Teâruz, (hüccetlerin) tarihlerini bilmediğimiz için meydana gelir"[105] gibi ifadelerle nesih yönteminin öne çıkarılmasıdır. Bir diğer farklılık ise muârazanın tarifinde görülmektedir. Debûsî'nin, deliller arası karşıtlığın teâruz olarak tanımlanabilmesi için *aralarının uzlaştırılamaması* gerektiğini belirtmek üzere muârazanın tarifine "uzlaştırılamama" şeklinde koyduğu kayda, Serahsî tarafından yer verilmediği görülmektedir.[106] Ona göre muâraza "İki hüccetin, birbirlerinin gereğini engelleyecek şekilde karşı karşıya gelmesi"dir.[107] Üçüncü bir farklılık ise muâra-

---

103 Genel olarak Pezdevî ve Serahsî usûl metinlerinin bu denli benzer olmasında Debûsî'nin içinde yer aldığı Buhara hukuk mektebinde hukuk teorisinin gelişimine katkıda bulunan ve Serahsî ile Pezdevî'nin hocası olan Şemsüleimme el-Halvânî'nin (ö. 452/1060 [?]) meclisinin ya da Buhara mektebinin etkili olabileceği ifade edilmiştir (Murteza Bedir ve Ferhat Koca, "Pezdevî, Ebü'l-Usr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 34 (İstanbul: TDV Yay., 2007), 265).

104 Pezdevî, *Uṣûlü Faḫrilislâm*, 3: 121.

105 Serahsî, *Uṣûlü's-Seraḫsî*, 300.

106 Pezdevî'nin muârazayı tarif etmediği görülmektedir.

107 Serahsî, *Uṣûlü's-Seraḫsî*, 300.

zanın rüknünde ortaya çıkmıştır. Debûsî, kendilerinde teâruz gerçekleşen iki hücceti muârazanın rüknü olarak yeterli görürken Serahsî ve Pezdevî'ye göre bu, birbirine denk iki hüccetin birbirine zıt hükümler içermesidir. Debûsî, yukarıda da ifade edildiği üzere deliller arası denkliği muârazanın şartı olarak telakki etmiştir. Bu durum doğal olarak muârazanın şartlarında da farklılığın oluşmasına neden olmuştur. Deliller arası denkliği rükün kısmında zikrettikleri için Serahsî ve Pezdevî tarafından teâruzun şartı, zıt iki delilin aynı mahal ve zamanda karşı karşıya gelmesi olarak belirtilmiştir.[108] Son iki farklılığın lafzî bir tartışma olarak görülmesi gerekir.

Hanefi metodu üzere telif edilmiş üç usûl metninin muâraza bölümlerinin mukayesesi bağlamında dikkat çeken bir diğer nokta ise muârazanın hükmüyle ilgilidir. Muârazanın hükmüne dair Debûsî tarafından ileri sürülen ve tearuzun iki ayet arasında gerçekleşmesi durumunda sünnete; iki sünnet arasında tahakkuk ettiğinde sahâbe kavline; sonra ise reye müracaat edilmesi gerektiği şeklindeki uygulama aynen Pezdevî tarafından da tekrarlanmaktadır.[109] Serâhsî ise muârazanın hükmünü şöyle açıklar:

"İki ayet arasında teâruz gerçekleştiğinde tarihlerini tespit etmek amacıyla sebeb-i nüzule başvurulur. Tarihleri bilindiğinde sonra gelen önce geleni nesh etmiştir. Nâsihle amel edilmesi gerekir; mensûhla amel etmek câiz değildir. (Muârız ayetlerin) tarihleri bilinmediğinde hâdisenin/meselenin hükmünü öğrenmek amacıyla sünnete başvurulması gerekir... Teâruz sünnetler arasında gerçekleştiğinde ve (sünnetlerin) tarihleri bilinmediğinde sünnetten sonra gelen (ve) hâdisenin/meselenin hükmünü (belirmede) delil olanlara başvurulur. Bunlar şerî deliller sıralamasında daha önce zikredildiği gibi sahâbe kavli veya sahih kıyâstır..."[110]

Şükrü Özen, muhtemelen bu ifadelerden yola çıkarak, deliller arasında hakikî teâruz gerçekleşmesi durumunda ilk başvurulacak yöntem olarak neshin Serahsî tarafından zikredildiğini, öte yandan Debûsî, Pezdevî ve Nesefî'nin ise neshi zikretmeden doğrudan tesâkut ve takrîrü'l-usûl yöntemlerini kaydettikle-

[108] Serahsî, *Uṣûlü's-Seraḫsî*, 300; Pezdevî, *Uṣûlü Faḫrilislâm*, 3: 120.

[109] Pezdevî, *Uṣûlü Faḫrilislâm*, 3: 121.

[110] Serahsî, *Uṣûlü's-Seraḫsî*, 301.

rini belirtmiştir.[111] Serahsî tarafından zikredilen teâruzun hükmüne dair bu bilgilerin, muârazanın şartı bölümünde zikredilen malumatlar bağlamında sorgulanması gerekmektedir. Zıt iki delilin aynı mahal ve zamanda karşı karşıya gelmesi, aralarında bir muârazadan bahsedilebilmesi için şart koşulmuştu. "Aynı zaman" kaydıyla esasında deliller arasında bir nesih işleminin tatbikinin mümkün olmadığı; başka bir ifadeyle nesih yöntemiyle aralarındaki çelişki giderilen delillerin hakikî muârız olarak kabul edilmeyeceği belirtilmiştir. Muârazanın hükmüyle ilgili verilen bilgiler de teâruzun gerçekleşmesi için ileri sürülen şartları taşıyan delillerin ve fıkhî konunun ne olacağıyla ilgilidir. Dolayısıyla Serahsî tarafından hükmü bölümünde zikredilen nesih kaydının, hakikî teâruzdan bahsedilebilmesi için gerekli olan şartın bulunup bulunmadığına dair bir kontrolün yapılmasıyla ilgili olduğu kabul edilmelidir. Aksi takdirde hakiki teâruz için gerekli şartı taşımayan delillere, muârazanın hükmünü uygulamak gibi mantıksal bir hatanın içerisine düşülmüş olunacaktır. Netice itibariyle muârazanın hükmü konusunda Serahsî'nin Debûsî çizgisinden ayrılmadığını söyleyebiliriz.

Pezdevî ve Serahsî, teâruzu giderme yollarını "delil", "hüküm", "hâl", "tarih naslarda açık olan (zaman sarâhaten)", "tarih naslarda kapalı olan (zaman delâleten)" yönünden şeklinde beş grupta incelemektedirler.[112] Bu taksimatta ilk dikkat çeken, Debûsî'de muhteva olarak gördüğümüz bazı konuların iki usûlcünün elinde "zaman sarâhaten", "zaman delâleten" gibi ıstılahî hale getirilmesidir. Mukâyese bağlamında ifade edilmesi gereken bir diğer konu ise "delil" kavramlaştırmasıyla gündeme gelen çözüm yoludur. Debûsî ile Serahsî'nin görüşleri mukâyese edildiğinde Debûsî ilk çözüm yolu olarak muarız deliller arasında "hüküm yönünden" bir araştırmayı şart koşarken Serahsî ilk sıraya "delil yönünden" araştırmayı yerleştirmektedir.[113]

Pezdevî'ye göre "delil yönünden" ifadesiyle kastedilen deliller arasında denkliğin bulunup bulunmadığına dair bir incelemedir.[114] Serahsî ise "delil yönünden" ifadesiyle neyi kastettiğini örnekler üzerinden açıklamayı tercih etmiş-

111 Şükrü Özen, "Teâruz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40 (İstanbul: TDV Yay., 2011), 209.

112 Karşılaştırılma yapıldığında Pezdevî, çıkış yollarını birbirinin alternatifleri olarak takdim ederken Serahsî, Debûsî'de gördüğümüz gibi hiyerarşik bir tertip olarak sunar.

113 "Delil yönünden" seçeneğine deliller arası teâruzu giderme yöntemi olarak Pezdevî de karşılaşılmaktadır. Ancak bu ilk yöntem olarak sunulmamaktadır.

114 Pezdevî, *Uṣûlü Faḫrilislâm*, 3: 137.

tir.[115] Bu bağlamda muhkem ile mücmel olan iki nas tearuz ettiğinde muhkemle amel edileceğini, yine bir ayetle bir haber-i vâhid veya meşhur bir sünnetle hâber-i vâhid muaraza ettiğinde ayet ve meşhur sünnetin tercih edileceğini belirtir. Delil yönünden teâruzun giderilmesine dair zikrettiği bir diğer husus tahsis meselesidir.[116] Serahsî'ye göre tahsîs edilmeye muhtemel (umûmî) bir nas, (hâs) bir nasla tearuz ettiğinde hâs olan nas diğerini tahsis eder. "Kim uyuduğu veya unuttuğu için bir namazı kılamazsa hatırladığı zaman o namazı kılsın. Çünkü o vakit namazın vaktidir."[117] haberinin üç vakitte namaz kılınmasını yasaklayan haberle[118] tahsis edilmesini örnek olarak verir.[119] Delil yönünden teâruzun giderilmesine dair Serahsî'nin zikrettiği bir diğer konu ise İsa b. Ebân'da gördüğümüz naslardan birisinin muhtevasıyla amel edilmesine dair oluşan icmâın teâruzu gidermede etkin olarak kullanılmasıdır. Teâruz eden naslardan sadece birisiyle ilgili oluşan icmâ, amel edilen nassın geliş tarihinin sonra olması durumunda onun nâsih, diğerinin ise mensûh olduğunu gösterir. Amel edilen nassın geliş tarihinin önce olması durumunda ise icmâ, amel edilmeyen haberin ya tevil edildiğini ya da râvîlerden birisinin rivayette hata yaptığını gösterir. Debûsî ve Pezdevî'de muâraza meselesinde gündeme getirilmeyen ve pratik değeri yüksek olan bu konunun Serahsî'ye birlikte yeniden sisteme sokulması İsa b. Ebân'dan aktarılan tezât haberle ilgili birikimin Serahsî tarafından daha iyi yansıtıldığını göstermektedir. Serahsî'nin icmâın teâruzu gidermede kullanımının temellendirmesi ve örneklendirmesi, İsa b. Ebân ve Cessâs tarafından zikredilenlerle nerdeyse birebir aynıdır. Netice itibariyle tespit edilebildiği kadarıyla ilk defa detaylandırılmaksı-

---

115 Serahsî, *Uṣûlü's-Seraḫsî*, 304.

116 Serahsî, *Uṣûlü's-Seraḫsî*, 304-305.

117 Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, nşr. Şu'ayb el-Arnaût, Hasan Abdülmün'im Şelebî, Cemal Abdüllatîf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004), 2: 298. Ayrıca bk. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmaniyye, 1352), 2: 219.

118 Serahsî'nin usûl eserinde zikretmemekle birlikte *el-Mebsûṭ* (1: 151) adlı eserinde yer verdiği bu rivayetler için bk. Buhârî, "Mevâḳîtü's-ṣalat", 30; Müslim, "Ṣalâtü'l-müsâfirîn", 286; Tirmizî, "Ṣalat", 20; Nesâî, "Mevâḳît", 32, 31; İbn Mâce, "İḳâmetü's-ṣalat", 148.

119 el-Mâide 5/38. ayetinin et-Tevbe 9/6. ayetiyle tahsis edilmesini bir diğer örnek olarak zikreder (Serahsî, *Uṣûlü's-Seraḫsî*, 304).

zın Pezdevî ve tafsilatlı bir şekilde Serahsî gündeme getirilen[120] ve Serahsî tarafından kapsamı genişletilen "delil" incelemesi, deliller hiyerarşisinde aralarında denkliğin bulunup bulunmadığının; muhkemlik gibi ilâve bir vâsıfla diğerinden üstünlüğünün bulunup bulunmadığının, tahsis işleminin gerçekleşip gerçekleşmediğinin, sadece biriyle amel edildiği yönünde bir icmâın bulunup bulunmadığının tespitine yöneliktir.

Serahsî'nin bu açıklamalarında cumhûr tarafından ihtilaflı haberler arasını cem' etmede bir yol olarak zikredilen tahsisin, muârazanın gerçekten vâki olup olmadığına yönelik incelemelerde ilk seçenekler arasında zikredilmesi dikkat çekilmesi gereken bir konu[121] olmakla birlikte Serâhsî'nin kabul ettiği fıkıh usulü yaklaşımıyla uyumu noktasında sorgulanması gerekmektedir. Âm lafzın delaletinin zannî, hâs lafzın delâletinin katî olduğuna kâil olması sebebiyle cumhur, âm-hâs karşılaşmasını gerçek bir teâruz olarak telakki etmemiş ve hâssı tercih etmiştir. Âm lafzın hâs lafız gibi katî olduğunu benimsediği[122], dolayısıyla âm-hâs muârazasında her iki nassı da delâlet açısından denk kabul ettiği dikkate alındığında Serahsî'nin "delil cihetinden" başlığı altından tahsise yer vermesini anlamlandırmak mümkün gözükmemektedir.[123]

---

[120] "İlk defa gündeme gelen" ifadesiyle deliller arası denklik konusunun teâruzu giderme yolu (mahlas/muhallis) olarak ilk defa zikredilmesi kastedilmiştir. Nitekim muârız olan haberler arasında denkliğin bulunması gerektiği söylem olarak Cessâs'ın ifadelerinde de geçtiği belirtilmişti.

[121] Ancak Serahsî'nin zikretmiş olduğu örneğin, Hanefîler tarafından ileri sürülen tahsis şartlarını ne kadar taşıdığı başka bir tartışmanın konusudur. Muhtemelen bu sebepten dolayı olsa gerek Cessâs, üç vakitte namazı kılınmasının mekruh olduğu ifade eden rivayetlerle "Kim uyuduğu veya unuttuğu için bir namazı kılamazsa hatırladığı zaman o namazı kılsın. Çünkü o vakit namazın vaktidir." arasında tahsisin gerçekleştiğine temas etmeksizin "her bir rivayetin başka bir konuda vârid olduğunu" ileri sürerek hakiki bir tearuzun gerçekleşmediğini söyler (Cessâs, *Şerḥu Muḫtaṣari't-Ṭahavî*, 7: 425).

[122] Serahsî, *Uṣûlü's-Seraḫsî*, 105.

[123] Hasan Tanrıverdi, Serahsî'nin usul eserinin (yazarın kullandığı baskının künyesi şöyledir: *Uṣûlü's-Seraḫsî* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 2: 13 vd. Bu makalede kullanılan Serahsî'nin eserinde ise bu yer sayfa 300 ve devamıdır) de yer aldığı bazı kitaplar da kurallar arası çatışmayı kaldırmak için uygulanan sistemle ilgili şu bilgilerin yer aldığını ifade etmiştir: "Kurallar arasındaki çatışmayı kaldırmak için ilk önce kuralların tarihine bakılacaktır. Eğer tarihleri belli ise, sonra olan kuralın kendinden önceki kuralı neshettiğine hükmedilecektir. Eğer tarihleri bilinmiyorsa, tercih sebebi sayılacak bir meziyeti ve üstünlüğü olan kural diğerine tercih edilecektir. Eğer kurallardan birinde tercih nedeni sayılacak bir meziyet de bulunmazsa o zaman aralarını bulma ve uzlaştırma (cem') yoluna gidilecektir. Eğer sayılan bu üç çözüm yolu da mümkün değilse her iki kural da yok

SONUÇ

Muârız haberlerle ilgili teori, takriben hicrî üçüncü asrın başlarından itibaren vaz edilmiş ve uzun bir süreçte farklı bakış açılarıyla konulan ilkelerle zenginleştirilmiş ve yeni kavramlar ve sistematik anlatımlarla daha anlaşılır hale getirilmiştir. Hanefî fıkıh usulü âlimleri bu teorinin ilkeler açısından zenginleştirilmesine katkılarını, mezhep imamlarının fıkhî konularda yaptıkları içtihatlar üzerinden gerçekleştirmişlerdir. Bu durum ise söz konusu nazariyatın, mezhep imamlarının muârız haberler karşısında nasıl bir metot takip ettiklerini keşfetmek amacıyla ortaya konulmuş ilmî bir çaba olduğuna delalet etmektedir.

Cedel zemini üzerinde tezat haberle ilgili teorisini tesis eden İsa b. Ebân, sisteminde icmâya önemli bir misyon vermiş; üzerinde icmâ oluşan haberi nâsih, diğerini mensûh kabul etmiştir. Bu aşamada tatbik edilen neshe, "icmâ" kaydıyla oldukça sınırlı bir alan bırakılmıştır. İcmânın söz konusu olmadığı tezat haberlerde ise öncelikle -anlaşılabildiği kadarıyla- asılların imkân verdiği ölçüde cem‘ yoluna gidilmiştir. Cem‘ metodunun tatbikinin mümkün olmadığı durumlarda ise neshe gidilmiştir. Tarihleri bilinmeyen naslarda nâsihle mensûhun tespitinde fıkıh metodolojisinde kabul edilen ilkelerden önemli ölçüde yardım alınmıştır. İsa b. Ebân'la Kerhî ve sonrası mukâyese edildiğinde İsa b. Ebân'ın nâsihle mensûhun tespitinde kullanılan bazı önemli ilkeleri kabul etmediği ve tezatlığı hakiki teâruz olarak telakki edip tesâkuta gittiği anlaşılmaktadır. Daha net bir ifadeyle, İsa b. Ebân'ın tesâkut uygulamasına açtığı alan, Kerhî ve sonrasına göre daha fazladır. Kerhî ve sonrası dönemde ise naslarda tesâkut uygulaması, tarihleri bilinmeyen nasların ihtimale dayalı tarihlendirmesi için kabul edilen bazı ilkelerle minimize edilmiş ve neshe alan açılmıştır.

Kabul edilen beyân teorisi gereği, tezat haberlerin arası cem‘ edilirken önemli ölçüde kullanılan tahsis uygulamasının alanı nesih lehine sınırlandırılmıştır. Nitekim önce hâs lafız içeren bir nas gelip uygulamaya konulduktan sonra

sayılacak ve bir alt kurala başvurulacaktır. Görüldüğü gibi bu görüşte, kurallar arasındaki çatışmayı ortadan kaldırmak için başvurulacak ilk çözüm yolu olarak "Nesih" tercih seçildiğinden, mümkün olduğunca kuralları uygulama ve onlardan istifade etme prensibinden uzaklaşılmıştır. Çözüm yollarından olan "Cem‘"in, sonda yer alması bunu açıkça göstermektedir" (Hasan Tanrıverdi, *Mukayeseli Olarak İslâm Hukuk Usulünde Kurallar Çatışması* (İstanbul: Gündönümü Yayınları, 2007), 94). Serahsî'nin usul eserinde yazarın meseleyi bu şekilde kompoze etmesini destekleyecek bir bilginin bulunmadığının belirtilmesi gerekir.

âmmın geldiği durumlarda uygulanan metot, nesihtir. İsa b. Ebân'ın tezat haber ve âm-hâs tearuzuyla ilgili yaklaşımları birlikte değerlendirildiğinde tezat haberlerle ilgili cem'-muvâfaka (uzlaştırma) yönteminin uygulama alanının, âm-hâs tearuzuyla ilgili teorisiyle kısmen de olsa daraltıldığı söylenebilir. Zira tezatlık içeren haberler arası cem' metodunun, âm-hâs nitelikli haberler söz konusu olduğunda uygulanmadığı ifade edilebilir.

Kerhî sonrasında söz konusu teoriye -gerek daha sistematik hale getirmesi gerekse onun tarafından vaz edilen bazı asılları sorgulayarak efrâdını câmi ağyarını mâni hale getirmesi açısından- en fazla katkıda bulunan Debûsî olmuştur. Açıklamalarından muârazayı hakîkî ve zâhirî olmak üzere iki kısımda telakki ettiği anlaşılan Debûsî'nin bir muârazanın hakîkî olabilmesi için getirdiği şartlar, esasında tezatlığın giderilmesi noktasında uygulanan birer çözüm yolları olmaktadır. Haberlerin her birinin ayrı hükümler ve olaylarla ilgili olması, esasında muârazının giderilmeye çalışılmasıyla ilgili geliştirilen bir anlamda uzlaştırma yollarıdır. Serahsî'ye gelindiğinde muârazanın giderilmesiyle ilgili konu "delil", "hüküm", "hâl", "zaman sarâhaten", "zaman delâleten" gibi kavramlarla daha dakik bir şekilde ele alındığı müşahede edilmektedir. Serahsî'nin sisteminde ise net bir şekilde muârazanın nesih metoduyla giderilmesine en son seçenek olarak yer verilmiştir.

İsa b. Ebân'dan V. (XI.) asra kadarki dönemde ortaya koyulan hâkim Hanefî fıkıh usûlü telakkisinde, anlaşıldığı kadarıyla muâriz haberler karşısında ilk önce neshe gitme gibi bir şartın yer almadığı görülmektedir. Ayrıca tesâkuttan önce bir cem' anlayışının da söz konusu dönemde dile getirilmediği müşahede edilmektedir.

Yapılan araştırmada tespit edilen bir diğer nokta ise "zaman delâleten (tarih nasta kapalı)" ifadesiyle kavramlaştırılan ve zahiren tercih gibi görünen yerlerde nesih kavramının kullanılmasının neshe daha çok alan açılmasına sebep olmasıdır.

KAYNAKÇA

Abdülazîz el-Buhârî, Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr 'an Uṣûli Faḫrülislâm el-Pezdevî.* nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İmiyye, 2009.

Âmidî, Ebu'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed. *el-İḥkâm fi uṣûli'l-aḥkâm*. 2 cilt. Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1387/1967.

Bedir, Murteza ve Koca, Ferhat. "Pezdevî, Ebü'l-Usr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 264-266. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.

Bedir, Murteza, "An Early Response to Şafi'î: 'Isa b. Aban on the prophetic report", *Islamic Law and Society* 9, no. 3 (2002): 285-311.

Berzencî, Abdüllatîf Abdullah Azîz. *et-Teâruż ve't-tercîḥ beyne'l-edilleti'ş-şer'iyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1413/1993.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 10 cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmaniyye, 1352.

Bihârî, Muhibullah b. Abdüşşekûr. *Müsellemü's-s̱übût*. el-*Müsteṣfâ min 'ilmi'l-uṣûl* ile birlikte. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî*. 3 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992/1413.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Uṣûlü'l-fıḳh el-müsemmâ bi'l-Füṣûl fi'l-uṣûl*, nşr. 'Uceyl Câsim en-Neşemî. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1414/1994.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Usûlü'l-Cessâs el-müsemmâ el-Füṣûl fi'l-uṣûl*. nşr. Muhammed Muhammed Tâmir. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2010.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerḥu Muḫtasari't-Ṭahâvî fi'l-fıḳhi'l-Ḥanefî*, nşr. İsmetullah İnayetullah Muhammed. 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1431/2010.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh*. nşr. Abdülazîm ed-Dîb. Mısır: Dârü'l-Vefâ, 1418.

Çakan, İsmail Lütfi. *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*. İstanbul: İFAV, 2013.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Sünenü'd-Dârekutnî*. nşr. Şu'ayb el-Arnaût, Hasan Abdülmün'im Şelebî, Cemal Abdüllatîf. 6 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah Ubeydullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa. *Taḳvîmü'l-edille fî uṣûli'-fıḳh*. nşr. Adnân el-Alî. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2006/1426.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistanî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. 5 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, İbnü'l-Ferrâ Muhammed b. Hüseyin. *el-'Udde fî usûli'l-fıḳh*. nşr. Ahmed b. Ali Seyr Mübarekî. 5cilt. y.y.: y.y., 1990/1410.

Gazzâlî, Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed. *el-Müsteṣfâ min 'ilmi'l-uṣûl*. nşr. Muhammed b. Süleymân el-Eşkar. 2 cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâle, 1417/1997.

Güleç, Hasan. "Deliller Arasında Teâruz ve Tercih". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989): 475-484.

Hatîb el-Bagdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Hatîb el-. *Târîhu medîneti's-selâm ve ahbâru muhaddisîhâ ve zikru kuttâniha'l-ulemâ min gayri ehlihâ ve vâridîhâ*. Editör Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 16 c. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce*. 2 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

Kerhî, Ebü'l-Hasan Ubeydullah b. Hüseyin. *Risâletü'l-imâm Ebî'l-Ḥasan el-Kerḫî fi'l-uṣûl* (*Te'sîsü'n-naẓar*'la birlikte). Kahire: Matba'atü'l-İmâm, t.y.

Keşmîrî, Muhammed Enver Şah b. Muazzam Şâh. *el-'Arfü'ş-şezẕî şerḥu Süneni't-Tirmiẕî*. nşr. Mahmûd Şâkir. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-'Arabî, 1425/2004.

Keşmîrî, Muhammed Enver Şah b. Muazzam Şâh. *Feyżü'l-bârî 'alâ Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî*. 6 cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.

Koca, Ferhat. "Tahsis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 432-434. İstanbul: TDV Yay., 2010.

Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1996.

Koçak, Zeki. "İslam Hukuk Metodolojisinde Tearuzu Gidermede Tercih Yöntemi (Hanefî Uygulaması)". Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2004.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Ecvibetü'l-fâżıleli'l-es'ileti'l-'aşereti'l-kâmile*, nşr. Abdülfettah Ebû Gudde. Kahire: Dârü's-Selâm, 1997.

Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed. *Füṣûlü'l-bedâyi' fî uṣûli'ş-şerâi'*, nşr. Muhammed Hasen. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2006.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî. *Ṣaḥîḥi Müslim*. 3 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992/1413.

Nacar, Tayyip. "Cessâs'ın "el-Füsûl" Adlı Eserindeki Asılların Tespiti". Yüksek lisans tezi, Rize Üniversitesi, 2009.

Nesaî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şu'ayb. *Sünen-i Nesâî*. 2 cilt. İstanbul: Çağrı Yay., 1413/1992.

Özçelik, Harun. "Çeşitli Yönleriyle Buhârî Şerhi Feyzu'l-Bârî". Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2002.

Özdemir, Merve. "Cessâs'ın Nesih Anlayışı". Yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, 2010.

Özen, Şükrü. "Teâruz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 208-211. İstanbul: TDV Yay., 2011.

Özen, Şükrü. *Ebu Mansur el-Matüridi'nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası*. İstanbul: y.y., 2001.

Özer, Salim. "Debûsî'nin el-Esrâr fi'l-usûl ve'l-furu' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili". Doktora tezi, Erciyes Üniversitesi, 1997.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Uṣûlü Faḫrilislâm el-Pezdevî*. nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahrilislâm el-Pezdevî* ile birlikte. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Semerkandî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed. *Mîzânü'l-uṣûl fî netâ'ici'l-'uḳûl fî uṣûli'l-fıḳh*, nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî. Doktora tezi, Ümmü'l-Kurâ Ü., 1404/1974.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed. *el-Mebsût*. 30 c. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed. *Uṣûlü's-Seraḫsî*. nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efganî. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1426/2005.

Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas. *er-Risâle*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.

Tanrıverdi, Hasan. *Mukayeseli Olarak İslâm Hukuk Usulünde Kurallar Çatışması*. İstanbul: Gündönümü Yayınları, 2007.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd. *Şerḥu't-Telvîḥ 'ale't-Tavżîh li metni't-Tenḳîh fi uṣûli'l-fıḳh*. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.

Tehânevî, Zafer Ahmed. *Kavâ'id fî 'ulûmi'l-hadîs̱*, nşr. Abdülfettah Ebû Gudde. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1392/1972.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî. *Sünen-i Tirmizî*. 3 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

Türkmânî, Abdülmecîd. *Dirâsât fi uṣûli'l-hadîs̱ 'alâ menheci'l-Ḥanefiyye*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2012/1433.

Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır. *Baḥrü'l-muhîṭ fî usûli'l-fıḳh*. nşr. Muhammed Tâmir. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2000.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, December 2017, 21 (3): 1873-1904

İslam Bilim Tarihi'nde İlk Tercüme Faaliyetleri ve Bilgi Üretimine Katkısı

First Translation Activities in Islamic Science History and their Contribution to Knowledge Production

Mustafa Necati Barış
Yrd. Doç. Dr., Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı
Assistant Professor, Bozok University, Faculty of Theology, Department of Islamic History
Yozgat, Turkey
mnecati.baris@bozok.edu.tr
ORCID ID orcid.org/0000-0001-5727-1715

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 05 Ekim/October 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 04 Aralık/December 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December
Cilt / Volume: 21 **Sayı / Issue:** 3 **Sayfa / Pages:** 1873-1904
DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.341834
Atıf/Cite as: Barış, Mustafa Necati. "İslam Bilim Tarihi'nde İlk Tercüme Faaliyetleri ve Bilgi Üretimine Katkısı-First Translation Activities in Islamic Science History and Their Contribution to Knowledge Production". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, sy. 3 (Aralık 2017): 1873-1904. doi: 10.18505/cuid.341834.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

İslam Bilim Tarihi'nde İlk Tercüme Faaliyetleri ve Bilgi Üretimine Katkısı

Öz: Ekonomik ilişkiler ve fetihler sonucu çok geniş bir coğrafyaya yayılan ve bunun bir sonucu olarak da birçok farklı kültürle karşılaşan Müslümanlar, özellikle Bizans (Helen/Yunan), İran ve kısmen Hint kültürleriyle temasları sonucunda bu kültürlere karşı büyük bir ilgi ve merak duymuşlardır. Özellikle İskenderiye, Harran ve Cündişâpûr gibi şehirlerin fethedilmesinin ve bu şehirlerdeki ilmî geleneğin Müslümanlar üzerinde önemli etkileri olmuştur. Nitekim bu fetihler akabinde Müslümanlar, sadece dinî ilimlerle yetinmemiş, bunun yanında antik düşünce geleneğini ve kadim kültürleri tanımak amacıyla o kültürlere ait eserleri Arapçaya çevirmek üzere harekete geçmişler, yani ilk tercüme faaliyetlerine başlamışlardır. İslam medeniyeti ve bilim tarihi açısından son derece önemli olan bu ilk tercüme faaliyetleri, bugüne kadar pek çok çalışmaya konu olmuştur. Ancak yapılan çalışmalar sırasında genellikle tercüme yapılan eserlerin isminin, yapıldığı alanların ve bu tercümeleri yapan mütercimlerin zikredilmekle yetinildiği görülmektedir. Bu çalışmada ise İslam Bilim Tarihi'ndeki ilk tercüme faaliyetleri ve yapıldığı alanlar yanında, tercüme faaliyetlerinden önce Müslümanların bu alanlardaki bilgi ve birikimlerinin ne olduğu ve tercüme faaliyetlerinin bu alanlardaki gelişim veya değişime olan katkısı, yazmış olduğu eserler Batı'da da tanınan farklı yüzyıllardaki Müslüman bilim adamlarından örnekler verilmek suretiyle ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda Müslümanlar açısından bilim ve teknolojide II. (VIII.) ile V. (XI.) yüzyıllar arasında yaşanan parlak zaman ve bu zaman dilimi içerisinde yapılan bazı önemli bilimsel faaliyetler; bilgiyi elde etme, bilgiyi sistemleştirme ve özgün bilgi üretme dönemi olmak üzere üç ana bölümde incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam, Fen Bilimleri, Tercüme, Beytü'l-Hikme, Müslüman Âlimler.

First Translation Activities in Islamic Science History and their Contribution to Knowledge Production

Abstract: With economic relations and conquests, Muslims have spread to a very wide geographical area. Consequently, they have encountered many different cultures. Muslims have had great interest and curiosity towards new cultures especially those of Byzantine (Helen / Greek), Iran and partly of the Indian cul-

tures. Especially, the conquest of cities such as Alexandria, Harran and Jundīshāpūr and the scientific tradition in these cities had great influence on Muslims. After these conquests, Muslims not only studied Islamic sciences but also began the activities of translation into Arabic to get familiar with ancient tradition of thought and culture. These first translation activities, which are extremely important in terms of Islamic civilization and the history of science, have been studied extensively to date. However, it is observed that during the studies performed, the only information mentioned were usually the names of the translated works, the domains of study they were written for and the names of interpreters. This study aims to shed light on the first translation activities in the History of Islamic Science, as well as the fields in which these translations were done, the knowledge and the accumulation of Muslims in these fields before translation activities and the contribution of translation activities in development or change in these fields by providing examples from Muslim scientists in different centuries, whose works are also known in the West. The golden era of Muslims in science and technology between the 8th and 11th centuries and some important scientific activities carried out within this period are analyzed in three periods; "acquisition of the information", "systematization of the information" and "production of original information".

SUMMARY

Science is one of the most important mutual heritage of civilization and human history. Those who give importance to science, scientific studies and scientists are the ones who contributed this heritage mostly. Muslims, who are religion members with the first command "Read", also have a respectful place among the societies that have signed important works.

With economic relations and conquests, Muslims have spread to a very wide geographical area. Consequently, they have encountered many different cultures. Muslims have had great interest and curiosity towards new cultures especially those of Byzantine (Helen / Greek), Iran and partly of the Indian cultures. Especially, the conquest of cities such as Alexandria, Harrān and Jundīshāpūr and the scientific tradition in these cities have great influence on Muslims. After these conquests, Muslims have not only studied Islamic sciences

but also began the translations into Arabic in order to recognize ancient tradition of thought and culture.

This study, which is considered to be extremely important in terms of Islamic civilization and the history of Islamic science, deals with the contribution of translation activities to information production. The golden era of Muslims in science and technology between the 8th and 11th centuries and some important scientific activities carried out within this period are analyzed in three periods; "acquisition of the information", "systematization of the information" and "production of original information".

The Quran and the hadiths of the Prophet which are regarded as two main sources of Islam, include many orders and recommendations praising and encouraging science. Moreover, according to these verses and the hadiths, science has impulsive power in religion, and consequently in whole human life. Therefore, the scientific activities having started in Mecca with Prophet Muhammad's being prophet and continued in Medina, go on dramatically during the period of Rashidun Caliphate. Especially the first Islamic conquests conduce Muslims to encounter different civilizations specially Byzantine and Iran, to make use of the works of these civilizations and to begin translation activities intensively during the periods of Umayyad and ʿAbbāsid. As a result, Muslims have improved in social, applied and health sciences as well as religious sciences. What Muslims have tried to do first is to understand the existing knowledge and then to improve and dedicate it to the use of world.

In this study, the period called as "acquisition of the information" encompasses the time when cities as Alexandria, Harran and Jundīshāpūr were conquested and the scientific tradition in these cities influenced the Muslims and consequently the translation activities began. The purpose in that period was to get the knowledge wherever it was and translate it into Arabic.

"Systematization of the information" period addresses process in which translation activities go on and the knowledge acquired via translation is systematized. The purpose of the period is to produce knowledge, make it utilizable and dedicate it to the society. In that period, also, science is praised and encouraged. Administrators and scholars of the period have believed that all problems can be solved through science. Centers of translation (Bayt al-Ḥikmas) and observatories are established in this period. Appealing and influencing the Muslims, transla-

tions of the period have enriched their culture but never led them lose their genuine identity. On the contrary, Muslim scholars, investigating the works of early scholars and criticizing them when necessary, have never accepted them as absolute authority and have produced their authentic works.

In the period that we call "production of original information", the level of development reached in terms of science, is revealed presenting the notable scholars of these period and the ones recognized by European science community. Aforementioned period encompasses the era when scholars such as al-Fazārī (d. 190/806), Jabir b. Ḥayyān (d. 200/815), al-Khwārazmī (d. 232/847), al-Farghānī (d. 247/861), al-Ali b. Rabban al-Ṭabarī (ö. 247/861), Abū Bakr al-Rāzī (d. 313/925), Battani (d. 317/929), Abū l-Wafāʾ al-Būzjānī (d. 388/998), Ibn Sīnā (Avicenna) (d. 428/1037), ʿAlī b. ʿĪsā al-Kahhal (d. 430/1039), Ibn al-Haytham (d. 432/1040) and al-Bīrūnī (d. 453/1061) are at the top. In this period (between the 8th and 10th century), translations have continued intensively, moreover, investigations have gained qualifications in terms of rules, technics and concepts. Islamic science has experienced its golden age. The most inspiring works of the period have been on mathematics, medicine, physics, Alchemy/chemistry and astronomy. These knowledges could be recognized by the western world which was in the darkness of scholastic idea between the 5th and 11th centuries, only after the 11th century via translations from Arabic.

GİRİŞ

Bilim, medeniyetin ve insanlık tarihinin en önemli ortak miraslarından biridir. Bu mirasta en çok katkısı olanlar ise yaşadıkları toplumda bilime, bilimsel çalışmalara ve bilim insanlarına gereken önemi gösterenlerdir. İlk emri "Oku" olan bir dinin müntesipleri olan Müslümanlar da bilime değer veren ve bunun için önemli çalışmalar altına imza atan toplumlar arasında saygın bir yere sahiptir.

Müslümanların bilim tarihinde kendilerinden söz ettirmeleri, ilk tercüme faaliyetleri ile başlamıştır. Emevîler döneminde İslâm toplumu içerisinde ilk tercüme hareketi, kimya ilminin öncülerinden sayılan Emevî veliahtlarından Hâlid b. Yezîd b. Muâviye (ö. 85/704) ile başlayıp Abbasîler döneminde kurulmuş olan Beytülhikmeler ile zirve yapmış ve söz konusu tercüme faaliyetleri Müslümanları sadece farklı ilim dallarıyla tanıştırmakla kalmamış aynı zamanda bu ilim dalla-

rında özgün eserler vermeye ve bu suretle tersine bir tercüme faaliyetinin başlamasına vesile olmuştur.

Bu alanda yapılan makale, ansiklopedi maddesi gibi pek çok çalışmaya baktığımızda araştırmacıların çoğunlukla Müslümanlar tarafından yapılan ilk tercümelerin alanlarından, eserlerinden ve mütercimlerinden bahsettikleri görülmektedir. Yine bilim tarihi türü müstakil çalışmalarda da çoğunlukla Müslümanların farklı bilim dallarında yaptıkları çalışmalardan ve yetişen Müslüman bilim adamlarından söz edilmektedir. Biz ise bu çalışmada her iki çalışma türünün de verdiği bilgileri göz önünde bulundurarak II. (VIII.) - V. (XI.) yüzyıllar arasında özellikle astronomi, matematik, tıp, kimya ve fizik gibi ilim dallarında tercümeler yapılmadan önce Müslümanların bu alanlardaki yetkinlikleri ne durumda idi, bu alanlarda yapılan ilk tercüme faaliyetleri sırasında hangi eserler nasıl ve nereden elde edilerek tercüme edilmişti, tercümesi yapılan bu eserlerin Müslüman bilim adamlarına ne gibi bir faydası oldu gibi sorulara cevap arayacağız. Daha sonra da söz konusu alanlarda ön plana çıkmış ve yazmış oldukları eserler tercüme edilerek Batı'daki ilk üniversitelerde ders kitabı olarak okutulmuş örnek Müslüman bilim adamlarından bahsetmek suretiyle Müslümanların bu alanlarda dört yüzyıl içerisinde gelmiş oldukları ilmî seviyeyi ortaya koymaya çalışacağız.

Çalışmamız sırasında İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995), İbn Cülcül (ö. 384/994), İbn Ebû Usaybia (ö. 668/1269) gibi bu alanda başvurulması gereken ilk dönem müelliflere ve eserlerine müracaat ettiğimiz gibi, yine bu anlamda batıda XIX. yüzyıl ortalarından başlayarak günümüze kadar süre gelen bilim tarihi araştırmaları ve bilim tarihçiliği geleneğinin günümüzdeki seçkin temsilcilerinden biri olan Prof. Dr. Fuat Sezgin'in çalışmaları başta olmak üzere, bu alanda yazılmış olan daha pek çok müstakil çalışmaya, makaleye ve ansiklopedi maddesine başvurduk ve istifade etmeye çalıştık.

İslâm dininin ana kaynakları olarak kabul edilen Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in hadisleri ilmi öven ve teşvik eden pek çok emir ve tavsiye içermektedir.[1] Hatta bu ayet ve hadislere göre ilmin ya da bilimin rolü, dinin ve dolayısıy-

1 Âyet ve hadislerde ilmi öven ve teşvik eden pek çok emir ve tavsiye hakkında bk. el-Bakara 2/269; Âl-i İmrân 3/18; en-Nisâ 4/162; Tâhâ 20/114; Fâtır 35/28; ez-Zümer 39/9; el-Alak 96/1-5; Buhârî, "İlim", 10, 15; Tirmizî, "İlim", 19; Ebû Dâvud, "İlim", 1.

la bir insan hayatının bütününün asıl itici gücü mesabesinde kabul edilmiştir.[2] Bundan dolayı Hz. Muhammed'in peygamber olarak görevlendirilmesiyle Mekke'de başlayan ve Medine'de devam eden ilmî faaliyetler, Hulefâ-yi Raşidîn döneminde de artarak devam etmiştir. Özellikle ilk İslâm fetihleri Müslümanların, Bizans ve İran başta olmak üzere pek çok farklı medeniyetle tanışmalarına, bu medeniyetlerin meydana getirmiş olduğu eserlerden faydalanmalarına, Emevîler ve Abbasîler dönemlerinde de yoğun bir tercüme faaliyetine girişmelerine vesile olmuştur. Bu sayede Müslümanlar, dinî ilimler yanında sosyal bilimler, fen ve sağlık bilimleri alanlarında da ilerlemeye başlamışlardır. Bu anlamda Müslümanların ilk yapmaya çalıştığı şey, var olan bilgi birikimini tanımaya ve anlamaya çalışmak, sonrasında ise geliştirmek ve dünyanın istifadesine sunmak olmuştur.

İslâm'ın ortaya çıktığı dönemde Arap Yarımadası, Câhiliye dönemi olarak adlandırılan devri yaşamaktadır ve söz konusu dönemde edebiyat alanı ile ilgili bilgi, birikim ve gelişmeler dışarıda bırakılacak olursa gelişmiş herhangi bir bilimsel faaliyetten söz etmek mümkün değildir. Buna karşılık o dönemde Bizans ve Sâsânî sınırları içerisinde kalan Mısır, Suriye, Anadolu, Irak-İran coğrafyalarına ve Hindistan'a baktığımızda ise söz konusu coğrafyaların bazı önemli şehirlerinde ya da bölgelerinde o gün için gelişmiş diyebileceğimiz farklı bilimsel faaliyetler dikkatlerimizi çekmektedir. Müslümanların bu coğrafyalardaki medeniyetlerle ve bilgi birikimleriyle tanışmaları ise ekonomik ilişkiler ve fetihlerle başlayıp tercüme faaliyetleriyle zirve yapmıştır. İlk İslâm fetihlerinin gerçekleştiği sıralarda Müslümanlar tarafından fethedilen bölgeler içerisinde kalan İskenderiye (21/642),[3] Harran (18/639)[4] ve Cündişâpûr (17/638)[5] gibi şehirler birer ilim merkezidir ve bu merkezlerin hepsi de Hz. Ömer'in hilâfeti döneminde (13-23/634-644) fethedilmiştir.

---

[2] Ramazan Şeşen, "İslam Dünyasındaki İlk Tercüme Faaliyetlerine Umûmî Bir Bakış (Başlangıçtan h. IV./m. X. asrın sonlarına kadar)", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 7, sy. 3-4 (1979): 3.

[3] Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî, *Fütûhu'ş-Şâm*, thk. Abdüllatîf Abdurrahmân (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2: 67-78; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ' (Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, 1987), 309-314; Ebû Amr Halîfe b. Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ' el-Ömerî (Riyad: Dârü Taybe, 1985), 150.

[4] Vâkıdî, *Fütûhu'ş-Şâm*, 2: 118-120; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 239-242; Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, 139.

[5] Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, 140; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1967), 4: 93-94.

İskenderiye, Büyük İskender tarafından M.Ö. 332 yılında Mısır'da kurulan bir şehir olup zaman içerisinde Helenistik ve Semitik öğretilerin çok önemli ilim ve kültür merkezlerinden biri haline gelmiştir. Ayrıca Yunan düşünce ve bilim tarihindeki gelişmelerin odağı olmuş ve bu özelliğini Roma/Bizans dönemlerinde kısmen devam ettirmiştir.[6] İslâm'ın doğduğu ve ilk İslâm fetihlerinin yapıldığı yıllarda eğitim almak isteyen kimselerin en çok başvurduğu yerlerden biri olan İskenderiye, felsefe, tıp, astronomi, matematik, kimya vb. ilim dallarında yaptığı eğitimlerle bir bilim merkezi görünümündedir.[7] Müslümanların İskenderiye'nin bilimsel birikimi, kültür ve medeniyeti ile ilk defa Hz. Ömer döneminde başlayan ilişkileri, daha sonraki süreçte artarak devam etmiştir.

Mezopotamya putperestliğinin en önemli merkezlerinden biri olan Harran da risâlet döneminde Sâsânîlerin elindedir. Ancak 627 yılında Bizans imparatoru Herakleios Sâsânîleri yenilgiye uğratarak bölgeyi Bizans'a bağlamıştır. Hz. Ömer döneminde İslâm orduları bölgeye geldiği sıralarda Harran hala Bizans'a bağlıdır.[8] Şehrin fethi Hz. Ömer döneminde gerçekleşmiş[9] ve daha sonra Emevîler zamanında kapanan İskenderiye Helenizm mektebinin hayattaki son temsilcileri Antakya'ya ve buraya gelmişlerdir.[10] O dönemde Müslümanların, Hıristiyanların ve putperestlerin birlikte yaşamakta oldukları Harran, İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren bilimsel çalışmaların önemli merkezlerinden biri haline gelmiş, şehirde bulunan Ya'kûbî ve Nastûri bilim adamlarının Yunan felsefesine ve tıbbına ait eserleri ilk önce Süryânîceye akabinde de Arapçaya tercümeleri sayesinde büyük bir bilim hareketi gelişmiştir.[11]

---

6 Ebû Dâvûd Süleymân b. Hassân el-Endelüsî İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-etıbbâ' ve'l-hükemâ'*, thk. Fuâd Seyyid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 51; Ahmed b. el-Kâsım el-Hazrecî İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ' fî Tabaḳâti'l-etıbbâ'*, nşr. August Müller (Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1995), 1: 9; İbrahim Sarıçam ve Seyfettin Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi* (Ankara: TDV Yay., 2012), 30. Ayrıca bk. Şeşen, "İlk Tercüme Faaliyetleri", 4; Chikh Boumrane, "Ortaçağ İslam Dünyasında Bilim ve Gelişmesi", çev. Hüseyin Şimşek, *İSTEM* 14 (2009): 384.

7 Şeşen, "İlk Tercüme Faaliyetleri", 4; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 30; Ahmet Turan Yüksel, *İslam'da Bilim Tarihi* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2015), 41.

8 Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, trc. Fikret Işıltan (Ankara: TTK Basımevi, 2011), 88-89, 93-97.

9 Vâkıdî, *Fütûhu'ş-Şâm*, 2: 118-120; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 239-242; Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, 139.

10 İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ'*, 1: 116; Ramazan Şeşen, "Harran", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 16 (İstanbul: TDV Yay., 1997), 237-238; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 31.

11 Boumrane, "Bilim ve Gelişmesi", 384.

Tarihi çok eski zamanlara dayanan Cündişâpûr ise, Sâsânî hükümdarlarından I. Şâpûr (241-273) tarafından bugünkü İran'ın Hûzistan bölgesinde kurulmuş bir şehirdir. Sâsânîler ile Romalılar arasındaki bir savaşta I. Şâpûr, Roma İmparatoru Valerian'ı yenilgiye uğratarak kendisini ve ordusunu esir alarak Cündişâpûr'a göndermiştir. Alınan esirlerle birlikte Antakya'dan sürülen sanatçılar, işçiler ve bilginlerden oluşan kalabalık bir grup da şehre yerleştirilmiştir. Yine mezhep anlaşmazlıkları sebebiyle 489'da Edessa'dan (Urfa) sürgün edilen Nastûrî bilim adamlarıyla putperest kabul edilmelerinden dolayı 529'da Atina'dan sürülen Yeni Eflâtuncu filozoflar da Cündişâpûr'a getirtilmiş ve böylece Suriyeli, Yunanlı, Hintli ve İranlı pek çok bilim adamı burada toplanmıştır. İslâm tarihinde Enûşirvân-ı Âdil olarak tanınan I. Hüsrev (531-579), Cündişâpûr'da tıp, felsefe ve diğer bazı ilimlerin eğitiminin yapıldığı bir okul açmış ve onun döneminde şehir büyük bir ilmî merkeze dönüşmüştür. Aristo ve Eflâtun'a ait bazı eserlerle *Kelîle ve Dimne* bu dönemde Yunanca ve Sanskritçeden Pehlevîce ve Süryânîceye çevrilmiştir. Yine bu dönemde I. Hüsrev tarafından açılan tıp okulunda Hintli doktorların yanı sıra Yunanlı doktorlar da görev yapmışlardır. Genel olarak öğretimin Ârâmîce yapıldığı bu okul, Hint ve Yunan kültürlerinden oldukça etkilenmiş, sonraki süreçte ise Müslüman tıp kültürünü derinden etkilemiştir.[12] Örneğin Hz. Peygamber döneminde meşhur Arap doktorlarından biri olan Hâris b. Kelede'nin (ö. 13/634) tıp eğitimini Cündişâpûr'da aldığı rivayet edilmektedir.[13] Hz. Ömer zamanında barış yoluyla İslâm topraklarına katılan Cündîşâpûr; Müslümanların eline geçtikten sonra da eski önemini korumuş ve şehirdeki eğitim kurumları eskiden olduğu gibi kesintiye uğramadan hizmet vermeye devam etmiştir.[14]

1. BİLGİYİ ELDE ETME DÖNEMİ (II. (VIII.) YÜZYIL)

Bilgiyi elde etme dönemi olarak adlandırdığımız bu dönem (II. (VIII.) yüzyıl); İskenderiye, Harran ve Cündişâpûr gibi şehirlerin fethedilmesinin ve ardından bu şehirlerdeki ilmî geleneğin Müslümanlar üzerindeki önemli etkilerinin bir

[12] Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd (Tahran: Marvi Offsett, 1971), 300-303. Ayrıca bk. Mehmet Mahfuz Söylemez, *Bilimin Yitik Şehri Cündişâpûr* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2015), 81-86; Şeşen, "İlk Tercüme Faaliyetleri", 4-5; Recep Uslu, "Cündişâpûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 8 (İstanbul: TDV Yay., 1993), 117-118.

[13] İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ'*, 1: 109-110; Uslu, "Cündişâpûr", 118

[14] Söylemez, *Bilimin Yitik Şehri Cündişâpûr*, 86.

tezahürü olarak ilk tercüme faaliyetlerinin başladığı dönemdir. Bu dönemde bilim her nerede olursa olsun gidip onu alma çabası hâkim olup; amaç, bilgiyi üreten ister Yunanlı, ister Hintli, ister İranlı olsun onu elde etme ve Arapçaya çevirmedir.[15]

Özellikle ekonomik ilişkiler ve fetihlerle başlayan Müslümanların diğer medeniyet mensuplarıyla olan ilişkileri, tercüme faaliyetleri ile zirve yapmış ve yapılan tercümelerin katkısıyla Müslümanlar dünya tarihinde yeni bir medeniyet ve düşünce sistemi ortaya koymuşlardır.[16] Zira Müslümanlar tarafından geliştirilen düşünce sisteminin kaynakları arasında Câhiliye devri Arap kültürü ve İslam dininin yanı sıra, özellikle felsefe, mantık, matematik, astronomi, fizik, kimya, tıp, botanik ve zooloji alanlarında antik medeniyetlerden yapılan tercümeler de ciddi bir yere sahiptir.[17]

Medeniyet tarihine baktığımızda bütün önemli düşünce sistemlerinin birer büyük tercüme hareketi ile başladığını görürüz. Örneğin, Eski Yunan düşünce sisteminin Sümerler-Anadolu, Fenike ve Mısır tercümeleriyle; İslâm düşünce sisteminin kendi bilgi kaynaklarının yanı sıra Yunan, İran, Hint tercümeleriyle; Batı düşünce sisteminin ise İslâm, Yahudi ve Yunan tercümeleriyle mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Bir başka deyişle insanlık, medeniyet tarihinde şu üç büyük bilgi ve düşünce intikalini yaşamıştır diyebiliriz:

a) Antik Mısır, Mezopotamya, Hint ve İran düşüncesinin Grekçeye ve Yunan düşüncesine intikali (m.ö. VI.-IV. yüzyıllar).

b) Grek ve diğer antik düşüncelerin Arapça'ya ve dolayısıyla İslâm dünyasına intikali (VIII.-X. yüzyıllar).

c) İslâm dünyasının birikiminin Arapçadan Latince, İbranice ve diğer batı dillerine intikali (XI. yüzyıldan itibaren).[18]

---

15 Bu dönemde farklı dil ve kültürlerden pek çok farklı alanda yapılan tercümeler için bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 306-315, 325-328, 347-352, 360.

16 Şeşen, "İlk Tercüme Faaliyetleri", 3.

17 Tercümeler sayesinde elde edilen felsefî ve ilmî miras üzerinden kendi felsefesini oluşturan Fârâbî durumu şu şekilde özetler: "Felsefe önce Kaldeiler arasında başladı. Onlardan Mısır halkına geçti, onlardan da Yunanlılara intikal etti; Süryanîlere ve daha sonra da Araplara geçinceye kadar Yunanlılarda kaldı. Bu ilmin ifade ettiği her şey Yunan dilinde, sonra Süryanicede, nihayet Arapçada ifade edilmiştir." Bk. Ebû Nasr Muhammed Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması (Tahsilü's-sa'âde)*, çev. Ahmet Aslan (Ankara: Vadi Yay., 1999), 88-89.

18 Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 36-37.

İslâm'ın ortaya çıktığı dönemde Arap Yarımadası'nın kuzeyi, kendi zamanına göre yüksek kabul edilebilecek bir ilmî ve felsefî gelenekle yoğrulmuştu. Özellikle Hz. Ömer döneminde başlayan fetihlerle birlikte çok geniş bir coğrafyaya yayılan Müslümanlar Helen, İran ve kısmen de Hint kültürleriyle karşılaşmışlar ve zamanla farklı kültürlere mensup insanlarla Müslümanların yakın ilişkiler kurmaları, aralarında bir takım dinî ve felsefî tartışmaları da beraberinde getirmişti. Bunun sonucunda Müslümanlar hem kendi inanç ve düşüncelerini tutarlı bir şekilde savunabilmek hem de İslâm'ın üstünlüğünü delilleriyle ortaya koyabilmek için artık aynı coğrafyayı paylaştıkları bu insanların ilmî ve felsefî geleneklerini, sosyal hayattaki pratik uygulamalarını yakından tanımak durumunda kalmışlardı.[19]

Müslümanların bu anlamda yaptıkları ilk iş, yeni komşularının ellerinde dolaşan antik dünyanın ilmî ve felsefî eserleriyle temasa geçmek yani tercüme faaliyetlerine başlamak olmuştur. Tercüme faaliyetleri Abbâsî halifesi Me'mun dönemine kadar pek verimli olmamış, bazı kişisel teşebbüslerden ibaret kalmıştır. Bu faaliyetleri başlatan ilk kişi, Emevî veliahdı Hâlid b. Yezîd b. Muâviye'dir (ö. 85/704). Hâlid, Mervân b. Hakem tarafından veliahtlıktan uzaklaştırılmış ve sonraki süreçte kendini kimya, tıp ve astronomi/astroloji gibi ilimlerle ilgilenmeye vermiş ve bu alanlarda yazılmış olan Grekçe ve Koptça eserleri İskenderiyeli birer rahip olan Stephanos ve Maraianos aracılığıyla Arapçaya tercüme ettirmiştir.[20]

Hâlid b. Yezîd'in girişimleriyle başlayan tercüme hareketi, Emevî halifelerinden Mervân b. Hakem (64-65/684-685) ve Ömer b. Abdülaziz (99-101/717-720) dönemlerinde tıp alanında devam etmiştir. Mervân'ın tabibi Mâserceveyh İskenderiye Akademisi'ne mensup tabiplerden Ahron (Haron/Hârûn)'un tıpla ilgili *Künnâş* adlı eserini Arapçaya tercüme etmiştir. Bu çeviri daha sonra Ömer b. Abdülaziz tarafından kütüphanesinden çıkarılarak çoğaltılmış ve halkın istifadesine sunulmuştur. Abdülmelik b. Mervân döneminde ise Mısır'da Koptça, Suriye'de Grekçe, Irak ve İran'da eski Farsça dillerinde olan mâlî divanlar Arapçaya tercü-

19 Şeşen, "İlk Tercüme Faaliyetleri", 3-4; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 37; Yüksel, *İslam'da Bilim Tarihi*, 43.

20 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 303, 419; Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dârü Sâdır, 1994), 2: 224. Ayrıca bk. Fuat Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, trc. Abdurrahman Aliy (İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yay., 2008), 1: 4; Muhammed Abdülkadir Hureysât, "Hâlid b. Yezîd b. Muâviye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 15 (İstanbul: TDV Yay., 1997), 292-293.

me edilmiştir.[21] Ünlü bilim tarihçisi Fuat Sezgin, Emevîler dönemindeki bu tercüme faaliyetlerini şu şekilde değerlendirmektedir: "Ahron'un adeta bir ders kitabı niteliğindeki *Künnâş* adlı tıp eserinin tercüme edilmesi ve İslam bilim tarihinde kimya ile ilgilenen ve bu alanda eser veren ilk Müslüman Ḫâlid b. Yezîd'in faaliyetleri, bilimlerin resepsiyon sürecinin İslam kültür çevresindeki başlangıç dönemi olarak kabul edilebilir."[22]

Bu birkaç teşebbüs dışında, Emevîler döneminde sadece tıp, kimya ve astronomi alanlarıyla sınırlı kalan tercüme faaliyetleri Abbasî halifelerinden Mansur (136-158/754-775) döneminde genişleyerek matematik, mantık ve metafizik alanlarını da içine almıştır. Bu dönemde Farsçadan Arapçaya tercüme yapanlar arasında en önemli yer Fars asıllı ve kendi yüzyılının en önemli edebiyatçılarından biri olan Abdullah b. el-Mukaffa'ya (İbnü'l-Mukaffa') aittir. Onun yaptığı önemli tercümelerden biri hayvan fablları formunda bir "siyasetname" olan *Kelîle ve Dimne* çevirisidir. Ayrıca Aristoteles'in *Organon* adı altında toplanan mantık külliyâtının bazıları ve Porphyrius'un *Eisagoge*'si *(Îsâgûcî)* de onun tarafından tercüme edilen eserler arasındadır.[23]

Yine halife Mansur ve tarihte vezirler ailesi olarak tanınan Bermekîler devrinden itibaren Cündişâpûr akademisindeki Süryânîler, Hintliler, Harranlılar ve Nabatîler de tercüme faaliyetlerine katılmışlardır. Bunlar Grekçe, Pehlevîce, Hintçe/Sanskritçe, Süryanice, Nabatça/Babil dili ve Koptça'dan Arapça'ya pek çok eseri tercüme etmişlerdir. Bu dönemde Hindistan'dan gelen ilim adamları, yanlarında getirdikleri matematik ve astronomi ile ilgili çeşitli eserleri İranlı ilim adamlarının yardımıyla Sanskritçe'den Arapçaya tercüme etmişleridir. Bunlardan astronomi ile ilgili hacimli bir eser olan *Siddhanta* Sasani astronomisinin İslam'daki en genç temsilcilerinden biri olan Muhammed b. İbrahim el-Fezârî tarafından 154/771 veya 156/773 yılında *Sind-Hind* adıyla, Batlamyus'un *Sintaksi*'si ya da bir diğer adıyla *Almagest*'i *el-Mecistî* adıyla ve Eukleides/Öklid'in *Elemento Geometricaes*'i *Usûlü'l-Hendese* adıyla tercüme edilmiştir. Yine söz konusu bu dönemde

---

21 İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-etıbbâ'*, 61; İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ'*, 1: 3-4; Şeşen, "İlk Tercüme Faaliyetleri", 7-8; Yakıt ve Durak, *İslam'da Bilim Tarihi*, 68; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 37; Yüksel, *İslam'da Bilim Tarihi*, 44. Ayrıca bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 303.

22 Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 1: 4.

23 İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ'*, 1: 308; Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 1: 8; Şeşen, "İlk Tercüme Faaliyetleri", 9-10; Yakıt ve Durak, *İslam'da Bilim Tarihi*, 68; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 37; Yüksel, *İslam'da Bilim Tarihi*, 44. Ayrıca bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 303.

yer alan bir diğer önemli tercüme faaliyeti de Cindişâpûr tıp okulunun/hastanesinin başhekimi olan Curcîs b. Cibrîl b. Buhtîşû'nun davet üzerine Bağdat'a gelmesi ve halife Mansur'un sarayında başhekim olarak tıp alanında Grekçe ve Farsça dillerinden Arapçaya eserler çevirmesidir. Mansur pek çok farklı alandan ve dilden tercümesini yaptırdığı bu eserler için sarayında kütüphane olarak özel bir yer tahsis etmiş ve buraya Hizânetü'l-Hikme adını vermiştir. Aslında Beytülhikme'nin temeli de Bağdat'ta kurulan bu kütüphane ile atılmıştır.[24] Özellikle Mansur döneminde gerçekleşen tercüme faaliyetleri ve diğer ilmî faaliyetler için Fuat Sezgin, VIII. yüzyılın ilk yarısında ve bir sonraki yüzyılda bilimlerin resepsiyon (alma, kabul etme) sürecinin bütün yoğunluğuyla devam ederken bununla eş zamanlı olarak bilimlerin özümsenme periyodunun da başladığını belirtmektedir.[25]

2. BİLGİYİ SİSTEMLEŞTİRME DÖNEMİ (III. (IX.) YÜZYIL)

Bu dönem (III. (IX.) yüzyıl) ise hem tercüme faaliyetlerinin artarak devam ettiği hem de tercüme faaliyetleri neticesinde elde edilen bilginin sistematik hale getirilmeye başlandığı bir süreçtir. Bu süreçte amaç, bilgiyi üreterek, kullanılabilir hale dönüştürmek ve toplumun hizmetine sunmak olmuştur. Yine bu süreçte, bilim hem takdir ve teşvik edilme ayrıcalığını kazanmış, hem de dönemin yöneticileri ve ilim meraklıları, bilginin ışığıyla tüm sorunların çözülebileceği yaklaşımı içinde olmuşlar ve bu yönde adımlar atmışlardır. Beytülhikmeler ve rasathaneler, bu sürecin birer meyvesi olarak ortaya çıkmış kurumlardır.

Tercüme faaliyetlerinin Hârûnürreşîd (170-193/786-809) zamanında hız kazandığını ve bilhassa tıp alanında önemli çalışmalar yapıldığını görüyoruz. Özellikle Ankara ve Ammuriye'nin[26] fethinin akabinde bu bölgelerden ele geçen kitaplar Bağdat'a götürülmüş ve Yuhannâ b. Mâseveyh başkanlığında oluşturulan bir komisyon tarafından Arapçaya tercüme edilmiştir.[27] Yine aynı dönemde aslen İranlı olan Ebû Sehl b. Nevbaht da halifenin emriyle Farsçadan tercümeler yap-

---

24 İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ'*, 1: 123-127, 203, 205; Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 1: 8-9; Şeşen, "İlk Tercüme Faaliyetleri", 10-11; Yakıt ve Durak, *İslam'da Bilim Tarihi*, 68; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 38; Yüksel, *İslam'da Bilim Tarihi*, 44-45. Ayrıca bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 325-327.

25 Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 1: 9-10.

26 Afyon Emirdağ yakınlarında eski bir şehir.

27 İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ'*, 1: 175; İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-etıbbâ'*, 65.

mıştır.[28] Hatta bu dönemde tercüme edilen eserler o kadar çoğalmıştır ki Halife Mansur'un yaptırdığı Hizânetü'l-Hikme artık yetersiz gelmeye başlamış ve sarayda kütüphane olarak kullanılmak üzere daha geniş bir yer yapılmıştır. Yapılan bu kütüphane ile ilgili de kaynaklarda bazen Hizânetü'l-Hikme, bazen de Beytülhikme tabiri kullanılmıştır.[29] Hârûnürreşîd'in son yılları ile daha sonra iş başına gelecek Me'mûn'un ilk yılları yani IX. yüzyılın ilk beşte birlik kısmı; bilimlerin, gelişim dönemleri açısından yaratıcılık periyodunun başlangıcı sayılabilecek derecede, tamamen yeni bir karakter kazandığı dönemdir.[30]

Tercüme alanındaki asıl büyük gelişmeler ise, Ortaçağ'ın en önemli ilimler akademisi olarak kabul edebileceğimiz Beytülhikme'yi kuran Abbasî halifesi Me'mûn (198-218/813-833) döneminde gerçekleşmiştir. Bu dönemde antik Yunan, Hint, Fars ve Nabatî kültürlerine ait ilmî ve felsefî eserler tercümeler vasıtasıyla İslâm dünyasına kazandırılmıştır. Me'mûn, Bizans'a karşı 215/830 yılında elde ettiği başarılı sefer sırasında toplattığı eserleri beraberinde Bağdat'taki hilâfet sarayının müştemilatında yer alan kütüphaneye yani Beytülhikme'ye getirmiştir. Ayrıca saraydaki bu kütüphaneyi daha geniş ve daha zengin bir hale getirebilmek için büyük bir bütçe ayırmış ve kütüphanenin müdürü olan Selm/Sâlim el-Harrânî ile Yuhannâ b. Mâseveyh, Haccâc b. Matar ve İbnü'l-Bıtrîk'ten oluşan bir heyeti kitap temin etmek için Bizans'a göndermiştir.[31]

Gerek devletin sınırları dâhilindeki kilise okullarından, gerekse komşu coğrafyalardan getirilen kitaplarla Beytülhikme, Ortaçağ'ın en zengin kütüphanesi ve yoğun ilmî çalışmaların yapıldığı bir ilim merkezi haline gelmiştir. Söz konusu bu ilim merkezinde bir yönetici, müellif ve mütercimler, onların emrinde çalışan kâtipler, yazılan kitapları çoğaltan müstensihler ve ciltleme işiyle uğraşan mücellitler görev yapmaktadır. Beytülhikme'yi yakından incelemiş ve kütüphanesinden istifade etmiş olan İbnü'n-Nedîm'in verdiği bilgilere göre Grekçeden Süryaniceye, oradan da Arapçaya veya direk Grekçeden Arapçaya tercüme yapan-

---

[28] İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 333.

[29] İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 118, 333; Yakıt ve Durak, *İslam'da Bilim Tarihi*, 68; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 38; Yüksel, *İslam'da Bilim Tarihi*, 45-46.

[30] Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 1: 10.

[31] İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 304; İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ'*, 1: 187; Şeşen, "İlk Tercüme Faaliyetleri", 12; Yüksel, *İslam'da Bilim Tarihi*, 45-46. Ayrıca bk. Yakıt ve Durak, *İslam'da Bilim Tarihi*, 68-69; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 38.

ların sayısı 47'yi, Farsçadan Arapçaya tercüme yapanların sayısı 16'yı, Sanskritçeden Arapçaya tercüme yapanların sayısı ise 3'ü bulmaktadır.[32]

Me'mûn döneminin, tercüme faaliyetlerinden ve Beytülhikme'den sonraki en önemli ilmî çalışmalarından biri de rasathanelerdir. Me'mûn'un astronomiye ve bu ilim dalının ilerlemesine matuf yoğun ilgisi, onu ilk olarak Bağdat'ın Şemmâsiye kapısında ve daha sonra da Şam yakınlarındaki Ḳâsiyûn tepesinde birer gözlemevi kurmaya sevk etmiştir Bundan dolayı Me'mûn'un astronomi tarihinde gerçek anlamda gözlemevi kuran ilk kişi olduğunu söyleyebiliriz. O, büyük araçlar ve aralıksız gözlemler yapmak suretiyle, öncekilerin yapmış olduğu ölçümlerden daha net sonuçlar elde etmeyi hedeflemiştir. Hatta Batlamyus'un *Sintaksi/Almagest/el-Mecistî* adlı eserindeki bilgileri ve astronomi alanında ölçüm yapan araç-gereçleri yetersiz bulan Me'mûn, daha gelişmiş gözlem aletleri yaptırarak kozmografik haritalar hazırlattırmıştır. Ayrıca o dönemde kurulan söz konusu iki gözlemevinden biri ve diğerinden daha gelişmiş olanı Kâsiyûn rasathanesinde güneş, ay ve bazı gezegenlerin gözlemleri, aralıksız bütün bir yıl boyunca her gün yapılmış ve bu tür bir gözlem batıda ancak XVI. yüzyılda başlayabilmiştir.[33]

Yine Me'mûn döneminde bazı zengin ailelerin de özel kütüphaneler kurmak suretiyle tercümeler ve ilmî çalışmalar için büyük harcamalarda bulundukları bilinmektedir. Örneğin Mûsâ b. Şâkir'in geometri ve astronomi alanlarındaki çalışmalarıyla tanınan ve tarihte Benî Mûsâ kardeşler olarak bilinen Hasan, Ahmed ve Muhammed adlarındaki üç oğlu, ünlü mütercim Huneyn b. İshak'ın başında olduğu bir başka heyeti halife Me'mûn gibi Bizans'a göndermiş ve büyük meblağlar karşılığında tercüme edilecek pek çok kitap temin etmişlerdir.[34]

Mütercimler bu dönemde; yöneticiler, ilim meraklısı zenginler ve ilim adamları tarafından desteklenmişler, hatta zaman zaman tercüme ettikleri eserlerin ağırlığınca altınla ödüllendirildikleri rivayet edilmiştir. Kaynaklarda yer alan bir rivayete göre Halife Me'mûn, yalnızca Grekçeden yaptırdığı tercümeler

---

32 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 304-305; Yakıt ve Durak, *İslam'da Bilim Tarihi*, 69; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 38; Yüksel, *İslam'da Bilim Tarihi*, 46-47.

33 Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 1: 9-10; Yakıt ve Durak, *İslam'da Bilim Tarihi*, 69; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 167; Yüksel, *İslam'da Bilim Tarihi*, 47.

34 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 304; Yakıt ve Durak, *İslam'da Bilim Tarihi*, 69; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 38; Yüksel, *İslam'da Bilim Tarihi*, 46-47.

için 300.000 dinar[35] harcamıştır. Yine bazı tercümelerin terazinin bir kefesine konduğu ve altın tozu ile tartılarak mütercimlerinin ödüllendirildiği de rivayetler arasında yer almıştır.[36]

Me'mûn'un hilâfetinden sonra Mu'tasım (218-227/833-842) ve Mütevekkil (232-247/847-861) dönemlerinde de devam eden tercüme faaliyetleri sonunda, yani Bağdat şehrinin kuruluşunu (144-149/762-766) müteakip yüzyıl içinde, felsefe, mantık, matematik, astronomi, fizik, kimya, tıp, botanik ve zooloji alanlarında pek çok eser Arapçaya tercüme edilmiştir. Felsefe ve mantık alanında; Aristo'nun *Organon*'u ve *de Anima*'sı *(Kitâbü'n-Nefs)*, Eflatun'un *Politeia*'sı *(Devlet/Kitâbü's-Siyâse)* ve *Nomoi*'si (*Kanunlar/Kitâbü'n-Nevâmîs)* çevrilmiştir. Theofristos, Ammonios, Proklos gibi daha başka Yunan filozoflarının eserlerinden de tercümeler yapılmıştır. Galen'in *Kitâbü'l-Ahlâk*, *Kitâbü'l-Âdât*, *Kitâbü Ârâi Bukrât* ve *Felâtûn* adlı felsefeye dair kitapları da bu alanda çevirisi yapılan eserlerden birkaçıdır.[37]

Matematik, astronomi, fizik ve kimya alanlarında; Eflatun'un *Kitâbü'l-Usûli'l-Hendese*'si, Aristo'nun *Fizika*'sının çeşitli şerhleri, Öklid'in *Stoikheia/Elementa*'sı *(Usûlü'l-Hendese)* ve daha başka eserleri çevrilmiştir. Öklid'in bu kitabı İslâm dünyasında geometrinin temelini teşkil etmiştir. Aynı şekilde Arşimed'in eserleri, Batlamyus'un eserlerinden *Sintaksi/Almagest* (*el-Mecistî*), *Geografike Hiphegesis (Coğrafya)* ve diğer kitapları tercüme edilmiştir.[38]

Tıp alanında; Hipokrat'a nispet edilen *Kitâbü Ahdi Bukrât*, *Tabîatü'l-İnsân*, *Kitâbü'l-Fusûl*, *Taḳdimetü'l-Ma'rife*, *Emrâzü'l-Hâdde*, *Kitâbü'l-Ahlât* gibi kitaplar ile Galen'in özellikle anatomi ile ilgili kitapları ve bu iki tabibin dışında daha başka pek çok tabibin eserleri de çevrilmiştir. Ayrıca Hintçeden ve Farsçadan da tıp kitapları Arapçaya tercüme edilmiştir.[39]

---

35 Abdülmelik b. Mervân'ın ıslahından sonra İslâmî dinar şer'î miskal ağırlığı olan 4,25 gr. ağırlığında basılmaya başlanmıştır. Buna göre 300.000 dinar yaklaşık olarak 1.275.000 gr. ya da 1.275 kg. altın etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Halil Sahillioğlu, "Dinar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 9 (İstanbul: TDV Yay., 1994), 352-353.

36 İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ'*, 1: 187; Yakıt ve Durak, *İslam'da Bilim Tarihi*, 69-70; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 38; Yüksel, *İslam'da Bilim Tarihi*, 47.

37 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 306-315, 349; Şeşen, "İlk Tercüme Faaliyetleri", 15-16; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 38-39.

38 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 307, 310-311, 325-328; Şeşen, "İlk Tercüme Faaliyetleri", 17-21; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 39.

39 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 347-352, 360; Şeşen, "İlk Tercüme Faaliyetleri", 21-23; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 39.

Botanik alanında; Yunanca ve Nabatçadan çeviriler yapılmıştır. Aristo'nun *Kitâbü'n-Nebât*'ı, Tyanalı Apollonios'un *Kitâbü'l-Filâha*'sı, Teofrastos'un *Esbâbü'n-Nebât*'ı, Dioskorides'in *Kitâbü'l-Haşâiş*'i, Demokritos'un *el-Filâhatü'r-Rûmiyye*'si Arapçaya çevirisi yapılan eserlerden bazılarıdır.[40]

Zooloji alanında; Aristo'nun *Historia Animalium*, *De Generatione Animalium* ve *De Partibus Animalium* adlı eserleri *Kitâbü'l-Hayavân* adıyla bir tek kitap olarak tercüme edilmiştir. Hipokrat, Hermes ve Demokritos'a atfedilen *Kitâbü Menâfii'l-Hayevân* da Arapçaya çevrilmiş bir diğer eserdir.[41]

Tercüme faaliyetlerinde devletin desteğini almak suretiyle özellikle bazı şahısların ve ailelerin mütercim olarak önemli roller üstlendiklerini görüyoruz. Bunlar arasında Yuhannâ b. Mâseveyh (ö. 243/857), Huneyn b. İshak (ö. 260/873), Hubeyş b. Hasan, Benî Mûsâ kardeşler, Sâbit b. Kurre/oğulları/torunları, Buhtîşû ailesi, Ebû Sehl b. Nevbaht, Haccâc b. Matar, Kindî (ö. 252/866) ve Kustâ b. Lûkâ (ö. 300/912-13) gibi isimler ön plana çıkmaktadır.[42]

Yukarıda ancak bir kısmına yer verebildiğimiz ilim dalları ve bu alanlarda yapılan tercümeler, Müslümanlar arasında derin bir ilgi ve etki meydana getirerek onların bilgi ve kültürünü zenginleştirmiştir; ancak hiçbir zaman özgün kimliklerini kaybetmelerine sebep olmamıştır. Bilakis Müslüman âlimler, kendilerinden önce yaşamış bilginlerin çalıştıkları farklı alanlarla ilgili eserleri inceleyerek istifade etmişler; fakat hiçbir zaman onları mutlak bir otorite olarak görmeyip, yeri geldiğinde eksik ve yanlışlarını ortaya koymuşlar, sonunda da kendi gözlem, deney ve düşüncelerini ortaya koymak suretiyle özgün eserler üretmişlerdir.

3. ÖZGÜN BİLGİ ÜRETME DÖNEMİ (III. - V. (IX. - XI.) YÜZYILLAR)

Özgün bilgi üretme süreci olarak adlandırdığımız bu dönemde (III. - V. (IX - XI). yüzyıllar arasında) ise, yaşadığı yüzyılda ön plana çıkmış ve sonrasında Avrupa bilim dünyası tarafından da tanınmış bazı ilim adamlarından ve çalışma yaptıkları alanlardan hareket etmek suretiyle dönemin ilmî anlamda nasıl bir

---

40 Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, trc. Abdullah b. Abdullah Hicâzî (Riyad: Câmiatü'l-Meliki Suûd, 1986), 4: 463-476; Şeşen, "İlk Tercüme Faaliyetleri", 23-24; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 39.

41 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 312; Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, 3: 553-564; Şeşen, "İlk Tercüme Faaliyetleri", 24; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 39.

42 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 304-305; Şeşen, "İlk Tercüme Faaliyetleri", 13-14; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 39-41.

gelişmişlik seviyesine ulaştığı ortaya konmaya çalışılacaktır. Söz konusu bu dönem Fezârî (ö. 190/806), Câbir b. Hayyân (ö. 200/815), Hârizmî (ö. 232/847), Fergânî (ö. 247/861), Ali b. Rabben et-Taberî (ö. 247/861), Ebû Bekir Râzî (ö. 313/925), Bettânî (ö. 317/929), Ebü'l-Vefâ Bûzcânî (ö. 388/998), İbn Sînâ (ö. 428/1037), Ali b. Îsâ el-Kehhâl (ö. 430/1039), İbnü'l-Heysem (ö. 432/1040) ve Bîrûnî (ö. 453/1061) gibi bilim adamı ve düşünürlerin zirvede olduğu bir zaman dilimidir. Bu dönemde bir taraftan tercüme faaliyetleri tüm hızıyla devam ederken (VIII.-X. yüzyıllarda) diğer taraftan araştırmalar, kuralları, yöntemleri ve kavramları olan bir niteliğe kavuşmuş ve İslam bilim tarihinin altın çağı yaşanmıştır. Bu dönem içindeki en dikkat çekici çalışmalardan bazıları; astronomi, matematik, tıp, kimya ve fizik alanlarında gerçekleştirilmiş olup üretilen bilgiler, V - XI. yüzyıllar arasında skolastiğin koyu karanlığını yaşayan batı dünyası tarafından, ancak yüzyıllar sonra yani XI. yüzyıldan itibaren Arapçadan çeviriler yapılarak tanınabilmiştir.

Müslümanların erken dönemde en çok üzerinde durdukları bilim dallarından bir tanesi adına "İlmü'l-Hey'e", "İlmü'l-Felek" ve "İlmü'n-Nücûm" dedikleri astronomidir. Bu alanı Müslümanlar için değerli kılan husus, özellikle dinî ve sosyal hayatın doğru bir şekilde devam ettirilebilmesi için gerekli olan bilgilere ulaşmadır. Bu anlamda kıble ve namaz vakitlerinin belirlenmesi, kara ve denizde yön tayini, Ramazan ayının başlangıcının tespiti ve tarım işlerinin zamanlaması gibi hususlar akla gelen ilk örneklerdir. Yine Kur'ân'da kâinatın ve içinde gerçekleşen olayların incelenmesi ve ibret alınması ile ilgili âyetler[43] de bu alanı Müslümanlar için önemli hale getiren bir diğer önemli husustur. Ancak Hint ve antik Yunan dünyasına ait eserlerin Arapçaya tercüme edilmesi, Müslümanların astronomiye olan ilgisinin artmasına ve zamanla birçok özgün eserin ortaya çıkmasına vesile olmuştur.[44]

Aslında İslâm öncesi dönemde Araplar herhangi bir astronomi bilgisine sahip değillerdi. Bununla birlikte yıldızlardan hareket ederek geleceğe dair birtakım bilgiler elde etme anlamında İlmü'n-Nücûm toplumda bilinmekte ve bu bilgi-

[43] Bakara 2/29, 169; Âl-i İmrân 3/190; En'âm 6/97; Yûnus 10/5-6; Yûsuf 12/105; Ra'd 13/2; Hicr 15/16; Enbiyâ 21/30-33; Ankebût 29/44; Fâtır 35/41; Yâsin 36/38; Zümer 39/5; Câsiye 45/3.

[44] Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, 6: 7-11; Mehmet Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, (Ankara: TDV Yay., 2009), 71; Yakıt ve Durak, *İslam'da Bilim Tarihi*, 78; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 163; Yüksel, *İslam'da Bilim Tarihi*, 62. Ayrıca bk. Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 2: 3.

lerin de Keldânî astronomisinin bir uzantısı olduğu kabul edilmektedir. Yine geçmiş bazı medeniyetlerin de bu alanda bazı çalışmalar yaptığı ve bu çalışmaların da daha sonra özellikle tercümeler yoluyla Müslümanlara yol göstericilik yaptığı bilinen bir gerçektir. Ancak astronomiyi gözleme ve araştırmaya dayalı bir ilim seviyesine çıkarmak Müslüman bilim adamları tarafından gerçekleştirilebilmiş bir durumdur. Bunun gerçekleşmesinde Müslüman bilim adamları tarafından gözlem yapmak için kullanılan yeni rasat teknikleri ve araçları, bu araçların düzgün bir ölçüm yapabilmesi için trigonometrik fonksiyonların geliştirilmesi ve yerleştirileceği gözlemevlerinin yapılması önemli bir yere sahiptir.[45]

İslam bilim tarihinde astronomi denince akla gelen isimlerden ilki Fezârî'dir (ö. 190/806). O, usturlab'ı[46] ilk icat eden kişidir. Fezârî, Hintli bir bilgin olan Brahmagupta'nın yazdığı *Siddhanta* adlı eseri 154/771 veya 156/773 yılında genişletilmiş bir şekilde tercüme etmiştir. Gezegenlerin astronomik cetvellerini içeren ve kısaca *Sind-Hind* adıyla bilinen bu eser, uzun süre devam eden bir astronomi geleneği oluşturmuş, İslâm dünyasının doğusunda X. yüzyıla kadar, Endülüs'te de XII. yüzyıla kadar kullanılmıştır. Yine Fezârî'nin, gezegenlerin ortalama hareketlerinin astronomik tablolarını veren, dinî günlerin ay takvimine göre hesap edilmesi için kullanılacak astronomik cetvellerin hesaplanmasıyla ilgili temel bilgi ve yöntemleri ana hatlarıyla ortaya koyan *Kitâbü'z-Zîc alâ sini'l-Arab* adlı bir eseri ve bunun yanında öğle vaktinin tayin edilmesi, usturlab yapımı, kürenin düzlem haline getirilişi ve çeşitli milletlerin takvimleri üzerine ayrı ayrı kaleme aldığı eserleri vardır.[47]

Abbâsî halifelerinden Me'mun, Mu'tasım, Vâsık ve Mütevekkil dönemlerinin önemli astronomları ve matematikçilerinden bir diğer önemli isim de Fergânî'dir (ö. 247/861). Onun astronomi alanında yazmış olduğu *Cevâmi'u ilmi'n-nücûm ve usûlü'l-harekâti's-semâviyye* adlı eseri, Batlamyus'un *Sintaksi/Almagest/el-Mecistî* adlı eserinin bir özeti şeklinde olmakla birlikte takvimlerle tarihler hakkında verdiği bilgiler ve Batlamyus'a karşı ortaya koyduğu itirazlar sebebiyle ayrı bir öneme sahiptir. Latinceye kısaca *Elementa astronomica* adıyla tercüme edilmiş

---

45 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 332; Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 2: 3; Yakıt ve Durak, *İslam'da Bilim Tarihi*, 78-79; Yüksel, *İslam'da Bilim Tarihi*, 62-63.

46 Gökcisimlerinin konumlarını, ufuk çizgisine göre yüksekliklerini belirlemekte kullanılan araç.

47 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 332; Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 71, 89; Cevat İzgi, "Fezârî, Muhammed b. İbrâhim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 12 (İstanbul: TDV Yay., 1995), 540-541.

olan *Cevâmi'*, Müslüman astronomların yazmış olduğu eserler arasında Batı astronomlarını en çok etkileyen ve XV. yüzyılın sonlarına kadar astronomi alanında Batı'da en çok başvuru yapılan eser olmuştur. Eserde Roma, Suriye, Mısır, İran ve Arap takvimleri; dünyanın uzaydaki konumu ve hareketleri, ekliptik eğilim; önemli ülke ve şehirler, yeryüzü ölçümleri, ay, güneş, gezegen ve yıldızların konumu ve hareketleri; ayın ve yıldızların durumları; ayın safhaları; ay ve güneş tutulması gibi pek çok konu ele alınmıştır. Yine Fergânî'nin geometri, yıldız hesapları, usturlap ve matematik teorilerinden bahseden *el-Kâmil fî san'ati'l-usturlab* adında bir kitabı ve daha başka eserleri de bulunmaktadır.[48]

Müslüman astronomların en büyüklerinden biri kabul edilen ve Batı'da Albetanius, Albategnus veya Albategni isimleriyle tanınan Bettânî (ö. 317/929) de astronomi alanında önemli bir yere sahiptir. Bettânî, teorik ve pratik astronomi yanında geometri ve astroloji konularında önde gelen bilim adamlarından ve ünlü gözlemcilerden biri olup, ay ve güneş gözlemlerine ait tablolar vermiş, Batlamyus'un *Sintaksi/Almagest/el-Mecistî* adlı eserindeki bilgileri düzelterek geliştirmiş ve yeni buluşlarını açıkladığı *Kitâbü'z-Zîc* adında çok önemli bir eser yazmıştır. Söz konusu bu eserinde o, beş gezegenin hareketlerine ve bunlarla ilgili astronomik hesaplara yer vermiştir. Ayın, boylamda ortalama hareketinin tespiti, güneş ve ayın görünür çaplarının ölçülmesi gibi keşif ve başarılara da imza atan Bettânî'nin eseri, astronomi ve küresel trigonometrinin gelişmesinde oldukça büyük bir etkiye sahip olmuş ve yazılışından üç asır sonra önemi Batı'da da anlaşılarak XII. yüzyılda Plato Tibastinus ve Robertus Retinensis tarafından Latince'ye tercüme edilmiştir. Eserin ilk tercümesi kaybolmuşsa da Plato'nun tercümesi sonradan tabloları çıkarılarak 1537'de Nürnberg'de ve 1645'te Bologna'da iki defa basılmış ve etkisi XVII. yüzyılın ortalarına kadar devam etmiştir.[49]

Yaşadığı dönem "Bîrûnî asrı" diye isimlendirilen; tıp, fizik, matematik, tarih, dinler tarihi ve coğrafya başta olmak üzere birçok farklı alanda önemli eserler veren, ancak daha çok astronomi alanında ön plana çıkan Bîrûnî (ö. 453/1061), kendi yaşadığı döneme kadar bu bilim dalının gelişim sürecini sistematik bir

---

[48] İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 337; Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 71-72, 77-78, 252; Mahmut Kaya ve Sâmî Şelhub, "Fergânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 12 (İstanbul: TDV Yay., 1995), 377-378; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 163, 254; Yüksel, *İslam'da Bilim Tarihi*, 63-64.

[49] İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 338; Ferruh Müftüoğlu, "Bettânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 6 (İstanbul: TDV Yay., 1992), 9-10; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 163; Yüksel, *İslam'da Bilim Tarihi*, 64. Ayrıca bk. Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 54, 247.

şekilde ele alan ve kapsayan temel bir eser ortaya koymayı kendi için bir görev saymıştır. Daha sonra o, bu maksatla bir eser kaleme almış ve bu eser öncelikle bir astronomi ansiklopedisi mahiyetinde olup astroloji, astronomi, jeodezi, coğrafya, kronoloji, meteoroloji ve trigonometri gibi konularda önemli bilgileri de ihtiva etmektedir. Bîrûnî'nin Gazneli Mahmûd'un oğlu Mes'ûd'a ithaf ettiği ve *el-Ḳânûnu'l-Mes'ûdî* ismini verdiği bu eser, yazıldığı dönemden itibaren Ortaçağ astronomisi için en önemli eserlerden biri haline gelmiştir. Bîrûnî bu eserinde dünya merkezli evren telakkisini içeren Batlamyus siteminin aksine dünyanın güneş etrafında dönmesinin astronomik gerçekleri değiştirmeyeceği görüşünü dile getirmiştir. Yine o evcin, yani dünya ile güneş arasında yörüngede her yıl ilerleyen en uzak noktanın, bahar noktasından uzaklığını hesaplamış ve bunu, en çok yükselen hız artışı ve en kısa mesafe noktasındaki azalmasında çizelgelerde ortaya çıkan farklara dayanarak hesaplamış ve böylelikle sonsuz küçükler hesabının çığır açıcılarından biri olmuştur. Bîrûnî'nin yaşadığı yüzyıldaki en önemli başarılardan bir diğeri de matematiksel coğrafyanın bağımsız bir ilim dalı haline gelecek şekilde geliştirilmiş olmasıdır ki bu büyük hizmet de yine onun sayesinde gerçekleşmiştir. Onun bu alanda yazdığı ve günümüze ulaşan *Tahdidü nihâyâti'l-emâkin* adlı kitabı bu disiplinin temel eseridir.[50]

Müslümanların erken dönemlerden itibaren ilgilendikleri önemli bilim dallarından bir diğeri de riyâzî ilimler[51] arasında sayılan matematiktir. Zira kıblenin tayini, namaz vakitlerinin tespiti, miras paylaşımı vb. konularda matematik bilgisine daima ihtiyaç duyulmuştur. Câhiliye ya da Hz. Peygamber döneminde bilimsel anlamda matematikle ilgili herhangi bir bilgiye veya çalışmaya rastlanılmamakla birlikte Hz. Ömer döneminde bir grup İranlı matematikçinin Medine'ye geldiği, Hz. Ali'nin teklifiyle halifenin bu kimselerden, devlet hazinesinden

---

[50] Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, 6: 350-373; Günay Tümer, "Bîrûnî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 6 (İstanbul: TDV Yay., 1992), 210-213; Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 1: 25-26; Yakıt ve Durak, *İslam'da Bilim Tarihi*, 161-163. Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 74-77, 248.

[51] "Eflâtun felsefesinin etkisiyle Aristocu ilimler tasnifinin tesiri neticesinde matematik bilimleri (aritmetik/ilm-i aded, geometri/ilm-i hendese, astronomi/ilm-i felek ve musiki) kendi üstünde bulunan ilm-i ilâhîye bir hazırlık olarak görüldüğünden kök anlamı "alıştırma yapma" olan riyâze kelimesine teşbihen "zihni alıştıran ve hazırlayan" mânasında "riyâzî ilimler" olarak isimlendirilmiş, daha sonra kısaca bütün bu bilimlere riyâziyyât adı verilmiştir. Yenileşme döneminde ise riyâziyyât sayı ve miktarla uğraşan bütün bilim dallarını kuşatan bir isim olarak kullanılmaya başlanmıştır, bugün de modern Arapça'da kullanılmaya devam edilmektedir." Bk. Rüşdî Râşid, "Matematik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 28 (Ankara: TDV Yay., 2003), 129.

ödenecek bir ücret karşılığında ashabdan bazılarına 'cebir ve mukabele' öğretmelerini istediği ve ilk önce Hz. Ali'nin bu ilmi öğrendiği bilgisi bazı kaynaklarda geçmektedir.[52] Ancak Müslümanların matematikle olan asıl ilişkileri, eski Hint ve Yunan matematik tarihini öğrenmeleri ve bu milletlerin matematik alanındaki birikimlerini yansıtan kitaplarından Arapçaya tercümeler yapmalarıyla başlamıştır. Bu alandaki çalışmalar genellikle Abbâsiler döneminde başlamış olup yapılan tercümelerin akabinde Müslüman matematikçiler kendilerinden önceki dönemde çözüm getirilemeyen matematik problemlerine yeni çözümler üretmişler ve bu alanda yepyeni hipotez ve sistemler geliştirmişlerdir.[53]

İslâm dünyasında cebir ilminin kurucusu olarak kabul edilen ve Latince kaynaklarda da adı Alkarismi, Algoritmi, Algorismi veya Algorism olarak geçen ünlü matematikçi Hârizmî (ö. 232/847), matematik alanında önemli bir konuma sahiptir. Matematik yanında astronomi ve coğrafya ilimleriyle de ilgilenen Hârizmî, aslen Hârizmli olup Bağdat'ta yaşamış, Abbasî halifelerinden Me'mûn döneminde önemli bir üyesi olduğu Beytülhikme'nin kütüphanesinde görev yapmıştır. Onun günümüze ulaşan eserlerini bu dönemde kaleme aldığı ve Me'mûn'a sunduğu bilinmektedir. Eserleri arasında yer alan *Kitâbü'l-muhtasar fî hisâbi'l-cebr ve'l-mukâbele*, düzenli bir şekilde kaleme alınmış ve adında cebir kelimesi olan ilk matematik kitabıdır. Söz konusu bu eserle ilimler tarihindeki asıl ününü kazanan cebir ilmi, ilk olarak hisâb ilminden ayrılmış ve bu şekilde ilk kez cebir, bir ilmin adı olarak kullanılmıştır. Ondan sonra gelen bütün Müslüman cebir âlimleri kendi çalışmalarına bu eseri örnek almışlar, hatta içindeki problem ve örnekleri bile aynen muhafaza etmişlerdir. Yine XII. yüzyılda Latince'ye tercüme edilen bu eser, XVI. yüzyıla kadar da Batı'da matematik alanında ders kitabı olarak okutulmuştur. Hârizmî çalışmalarında, birinci ve ikinci derece denklemlerin çözümünü sistematik olarak ortaya koymuş ve ondan yedi yüzyıl sonrasına kadar ikinci derece denklemlerin köklerini veren yeni bir formülasyon geliştirilememiştir. Yazdıklarıyla sadece uzmanlara değil, aynı zamanda tâcir, kadı, devlet memurları ve diğer insanlara da hitap etmeyi amaçlayan Hârizmî'nin eserinin yarısından fazlası pratik cebir problemlerinden oluşmaktadır. Ayrıca bazı geo-

[52] İhsan Fazlıoğlu, "Hârizmî, Muhammed b. Mûsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 16 (İstanbul: TDV Yay., 1997), 225; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 159.

[53] Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 25; Fazlıoğlu, XVI, 225-226; Yakıt ve Durak, *İslam'da Bilim Tarihi*, 82; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 159; Yüksel, *İslam'da Bilim Tarihi*, 52.

metri problemlerinin cebirle nasıl çözülebileceği ve bu iki bilim dalı arasındaki ilişki de eserde yer verilen diğer konular arasında yer almaktadır. Hârizmî, ilk defa cebiri İslâm hukukunun ferâiz[54] konularına uygulamış isimdir. Ayrıca İslâm dünyasına Hint rakamları ve ondalık sayı sistemi yine onun tarafından yazılan *Kitâbü'l-Hisâbi'l-hindî* adlı eserle girmiş ve bu eseri de XII. yüzyılda Latince'ye tercüme edilmiştir.[55]

Matematik alanında önemli isimlerden biri de Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî'dir (ö. 388/998). Trigonometri ilminin kurucusu olarak bilinen Bûzcânî, Müslüman matematik, geometri ve astronomi âlimlerinin en önemlilerinden biri olarak kabul edilmekte olup "mühendis" ve "hâsib" lakaplarıyla tanınmaktadır. Horasan bölgesindeki Herat ile Nîşâbur şehirleri arasında yer alan Bûzcân'da dünyaya gelen Bûzcânî, Matematik alanındaki temel bilgilerini amcası ve dayısından aldıktan sonra Bağdat'a giderek dönemin ünlü âlimlerinin yanında tahsilini tamamlamış ve burada ders vermeye, matematik ve astronomi alanında araştırmalar yapmaya başlamıştır. Çalışmaları sırasında trigonometri teoremlerinin ilk ispatlarını vermiş, "zıl" adıyla tanjantı, "kutr-ı zıl" adı altında da sekantı tarif etmiş ve trigonometrik fonksiyonların yayın fonksiyonu olarak 15 dakikalık adımlarla hassas cetvellerini oluşturmuştur. Bunun dışında bazı küresel üçgen problemlerinin çözümü için çeşitli metotlar geliştirmiş ve eğik açılı küresel üçgenler için sinüs teoremini ispat etmiştir. Parabolün nokta nokta çizimi için yeni bir usul geliştiren Bûzcânî'nin ayrıca geometrik çizimler ile ilgili kısmen Hint modellerine dayanan bazı önemli çalışmaları da mevcuttur. Pergelin bir tek açıklığıyla daire içine kare çizimini ve verilen bir kare içine eşkenar üçgen çizimini ilk defa o yapmış ve geometrik problem çalışmalarında sistematik olarak pergel kullanmayı prensip haline getiren ilk matematikçidir. Ayrıca düzgün çokyüzlüler problemiyle de uğraşmış, yedi ve dokuz kenarlı düzgün çokgenlerin yaklaşık çizimlerini yapmıştır. Yine onun cebir ve denklemler teorisine de çeşitli katkıları olmuştur.[56]

---

[54] İslâm miras hukukunu, inceleyen ilim dalı.

[55] İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 333; Fazlıoğlu, "Hârizmî, Muhammed b. Mûsâ", 224-226; Yakıt ve Durak, *İslam'da Bilim Tarihi*, 83; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 159-160; Yüksel, *İslam'da Bilim Tarihi*, 53. Ayrıntılı bilgi için bk. Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 25, 38-40, 45-48, 253.

[56] İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 341; Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 55-56; Cengiz Aydın, "Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 10 (İstanbul: TDV Yay., 1994), 348; Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 1: 21-22; Yakıt ve Durak, *İslam'da Bilim Tarihi*, 84.

İslam bilim tarihinde tıbbın da Müslümanlar tarafından erken dönemde en çok rağbet gören ve en fazla gelişen bilimler arasında yer aldığını görüyoruz. Kaynaklarda geçen rivayetlerden anlaşılan odur ki; Müslümanlar iptidaî de olsa tedavi amaçlı çeşitli tıbbî teknikleri bilmektedirler. İslâm öncesi şiirler ve erken dönem İslâm şiirinde göz iltihabı ve öksürük gibi hastalıkların yanı sıra kabile savaşları sırasında meydana gelen yaralanmalar ile ilgili bilgiler bunun en önemli göstergelerindendir. Ayrıca "sonda" gibi Yunan tıbbından intikal eden bazı aletler Müslümanlar tarafından kullanılmışsa da o dönemin tedavi biçimleri oldukça basit gözükmektedir.[57]

Müslümanlar arasında tıp bilimi, diğer bilim dallarında olduğu gibi tercümelerle kazanılan özellikle antik Yunan ve Hint düşüncesindeki tıp eserleriyle önemli gelişmeler göstermiş ve ilk Abbâsî hastanelerinde yabancı doktorların çalışmalarıyla çevre kültürlerden etkilenmiş ve kısa süre zarfında yepyeni buluş ve görüşlerle gelişmiştir. Bu alanda ilk defa eser verenlerin başında Ali b. Rabben et-Taberî (ö. 247/861) gelmektedir. Onun halife Mütevekkil adına 850 yılında yazdığı *Firdevsü'l-Hikme*, tıp ve eczacılık alanında yazılmış en eski Arapça eserdir. Hint, İran, Yunan ve Arap tıbbına ait oldukça bol malzeme barındıran eser, Râzî, İbn Sînâ ve Bîrûnî gibi birçok hekim ve kültür tarihçisi için kaynak olma özelliği taşımaktadır.[58]

İslâm bilim tarihinde hekim-filozof tipinin en başarılı temsilcilerinden olan ve Batı'da Rhazes olarak tanınan Ebû Bekir Râzî (ö. 313/925) de Müslümanlar arasında tıp ilmiyle ilgilenen en önemli isimlerinden biridir. Hipokrat ve Galen'den sonra tıp ilmine yaptığı önemli katkılardan dolayı "Araplar'ın Galeni" olarak anılmaktadır. Râzî tahsil hayatından sonra doğduğu şehir olan Rey'de bîmâristan[59] başhekimliği yapmış daha sonra otuzlu yaşlarında iken Bağdat'a gitmiş ve burada sonradan Bîmâristân-ı Adudî adıyla anılacak olan hastanenin başhekimlik sınavını yüz hekim arasından kazanmıştır. Tıp hizmetini daha düzgün bir şekilde nöbetleşe yürütebilmek için hastaneye göz, ortopedi, nöroloji,

---

[57] Peter E. Pormann, "Tıp", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 41 (İstanbul: TDV Yay., 2012), 96; Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 215.

[58] İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 354; Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 215, 218, 263-264; Necip Taylan, "Ali b. Rabben et-Taberî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 2 (İstanbul: TDV Yay., 1989), 435; Yakıt ve Durak, *İslam'da Bilim Tarihi*, 86; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 175; Yüksel, *İslam'da Bilim Tarihi*, 55-56.

[59] İslâm dünyasında klasik hastanelerin genel adı.

dâhiliye ve hariciye hekimlerinden oluşan yirmi dört kişilik bir uzman kadrosu daha eklemiştir. Râzî bizzat kendisinin geliştirdiği çok ileri bir yöntem ile muayenehanelerde hastaları önce asistanlara, sonra başasistanlara muayene ettirmiş, eğer onların teşhis etmede güçlük çektikleri bir vak'a olursa o zaman kendisi müdahale etmiştir. Onun başhekimliği döneminde hastanelerde muayene, teşhis, ilâçların etkileri ve vak'anın bütün seyri defterlere kaydedilmiştir. Ayrıca tıp tarihinde kimyayı tıbbın hizmetinde kullanan ilk hekimin o olduğu bilinmektedir. Klinik tıbbın üstadı olarak kabul edilen Râzî, kendisine çok şey borçlu olduğunu sıkça tekrarladığı Galen'i eleştirmek üzere *Kitâbü'ş-Şükûk* adında bir eser kaleme almıştır. Râzî'nin tabiat ilimlerinde uyguladığı deney ve gözlem yöntemini tıp alanında da başarılı bir şekilde uyguladığı görülmektedir. Muayeneler sırasında hastaların yaşlarını, beslenme şekillerini, geçirdikleri hastalıkları, şikâyetlerinin neler olduğunu ve ne zaman başladığını muhakkak sormuş, koyduğu teşhisler ile birlikte bütün bulguları kayıt altına almıştır. Bu alandaki zengin birikimini sayıları, altmış beş ila yüz arasında değişen tıp eserlerinde ve özellikle de on beş yılda meydana getirdiği bir tıp ansiklopedisi mahiyetindeki *el-Hâvî (el-Câmi'u'l-Kebîr)* adlı eserinde görmek mümkündür. Bu eser *Liber Continens* adıyla 1279'da Ferec b. Sâlim (Farragut) tarafından Latince'ye tercüme edilmiş ve 1448-1542 yılları arasında beş ayrı baskısı yapılmıştır. Kızamık ve çiçek hastalıklarını doğru bir şekilde teşhis etmiş ilk hekim olan Râzî'nin bu konuda yazdığı *el-Cüderî ve'l-Hasbe* adlı eseri Latince'ye çevrilmiş ve 1498-1866 yılları arasında kırk ayrı baskısı yapılmıştır. Bir diğer eseri olan *Ahlâḳu't-Tabîb*'de ise hasta-hekim ilişkilerinde uyulması gereken kuralları ortaya koymuştur.[60]

Ortaçağ tıbbının en önde gelen temsilcisi ve İslâm Meşşâî okulunun en büyük sistemci filozofu olan İbn Sînâ (ö. 428/1037) da, tıp tarihi açısından hem İslâm dünyasının hem de Batının önemli bir otorite olarak kabul ettiği isimdir. İbn Sînâ'nın tıp alanında yazmış olduğu eserlerin sayısı yaklaşık olarak kırk civarında olup bunlardan en önemlileri *el-Urcûze fi't-Tıbb*, *el-Ḳânûn fi't-Tıbb* ve *eş-Şifâ*'dır. Yazmış olduğu bu eserlerle o, İslâm tıp geleneği ile birlikte Avrupa tıp geleneğinde de derin etkiler bırakmıştır. Onun Batı'daki etkisinin XVII. yüzyıla kadar devam ettiği ve eski Yunan tıbbının en önemli otoritelerinden Hipokrat ile

[60] İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 356-357; Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 215, 266; Mahmut Kaya, "Râzî, Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 34 (İstanbul: TDV Yay., 2007), 479, 484-485; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 175, 252.

Galen'in şöhretini gölgede bıraktığı kabul edilmektedir. Nitekim ölümünden yüzyıl kadar sonra, bir tıp şaheseri olarak kabul edilen *el-Ḳânûn fi't-Tıb* adlı eserinin İspanya'da *Canon* adıyla Latince'ye çevrilip XIII. yüzyıldan itibaren Avrupa'daki üniversitelerin tıp fakültelerinde ders kitabı olarak okutulması ve XVII. yüzyılda Vallodolid Üniversitesi'nde bir İbn Sînâ/Avicenna kürsüsünün kurulması bunun açık bir göstergesi olarak kabul edilmektedir. Ayrıca *el-Ḳânûn fi't-Tıbb*'ın Latince bir baskısının (Pavia 1510) kapak resminde yer alan, İbn Sînâ'nın ortada bir tahtta, Hipokrat ve Galen'in de onun iki yanında otururken resmedilmesi de onun tıp alanındaki otoritesinin nasıl değerlendirildiğinin önemli bir göstergesidir. İbn Sînâ yazmış olduğu eserlerle klinik tıp branşlarında ve temel tıp branşlarında detaylı çalışmalar yapmış, anatomi, fizyoloji, histoloji, farmakoloji ve biyokimya gibi temel tıp alanlarında önemli bilgiler vermiştir. Yine hastalığı teşhis amacıyla nabız ve idrar muayenesi gibi yöntemlere başvurmuştur. *el-Ḳânûn fi't-Tıbb* adlı eserinde İbn Sînâ, kendi dönemine kadar olan dağınık vaziyetteki Helenistik, Bizans ve Süryânî tıp literatürünü sistemli bir şekilde değerlendirmiş, kendi gözlem ve çalışmalarıyla tıp birikimini kapsamlı olarak ansiklopedik bir mahiyette sunmuştur. Yine bu eserinde o, anatomi, patolojik belirtiler, hıfzıssıhha, tedavi şekilleri, hastalıkların çeşitleri (ateşli hastalıklar, apseler, ortopedik problemler, zehirlenmeler, yaralanmalar vb.) ve ilaçlar üzerinde durmuştur.[61]

Göz hastalıkları ile ilgili yaptığı çalışmalarla ünlenen Ortaçağ İslâm dünyası hekimlerinin en büyüklerin biri de Batı'da Jesu Hali olarak tanınan Ali b. Îsâ el-Kehhâl'dir (ö. 430/1039). Hayatı hakkında pek fazla bilgi bulunmamakla birlikte öğrenim ve meslek hayatını Bağdat'ta geçirdiği bilinmektedir. Kısaca *Tezkire* veya *Tezkiretü'l-Kehhâlîn* olarak bilinen *Tezkiretü'l-Kehhâlîn fi'l-Ayn ve Emrâzihâ* adlı eseri, göz ve göz hastalıkları konusunda kaleme alınmış ve günümüze ulaşabilmiş Arapça eserlerin en eskisi ve en genişidir. Eser üç bölümden meydana gelmekte olup birinci bölümde gözün anatomi ve fizyolojisi; ikinci bölümde göz kapakları, göz yaşı bezleri, kornea ve uveanın hastalık ve tedavileriyle katarakt ameliyatı; üçüncü bölümde ise "gözün iç hastalıkları" başlığı altında miyopi, hipermetropi, şaşılık ve gece-gündüz körlüğü gibi görme bozuklukları ile retina, görme sinirleri ve lensler gibi gözün farklı kısımlarına ait hastalıklar ele alınmaktadır. 132 çeşit göz

[61] Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 215-216, 224, 257; Arslan Terzioğlu, "İbn Sînâ (Tıp)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 20 (İstanbul: TDV Yay., 1999), 331-332; Yakıt ve Durak, *İslam'da Bilim Tarihi*, 89-90; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 176, 251-252; Yüksel, *İslam'da Bilim Tarihi*, 57.

hastalığının anlatıldığı bu eser, genel sağlığın korunmasına yönelik yapılan bazı tavsiyeler ve alfabetik olarak sınıflandırılmış 141 basit ilacın göze olan etkilerini açıklayan bir kısım ile son bulmaktadır. Eserin orijinal yönlerinden bir diğeri de o güne kadar bilinen lokal anestetik ilaçların yanı sıra, ağrılı ameliyatlarda ilk defa adamotu/mandragora ve afyon buharı/opium gibi genel anestezi yapmaya yarayan maddelerin yardımı ile göz ameliyatlarının nasıl yapılacağını anlatmış olmasıdır. *Tezkiretü'l-Kehhâlîn* yazıldığı XI. yüzyılın başlarından itibaren büyük bir ilgi görmüş ve tamamının ya da bazı kısımlarının çeşitli şerhleri yapılmıştır. Ayrıca eser Ortaçağ'da İbrânîce'ye ve iki defa *Tractus de oculis Jesu b. Hali* adıyla Latince'ye çevrilmiş, XX. yüzyılın başında da yeniden yapılan İbrânîce çevirisiyle birlikte *Epistola Ihesu filii Haly de cognitione infirmitatum oculorum sive memoriale ocularioorum quod compilavit Ali b. İssa* adıyla yayımlanmıştır (Paris 1903). Bunun dışında eserin bazı bölümleri de günümüz dillerine tercüme edilmiştir.[62]

Müslümanlar tarafından ilk ele alınan ilimlerden biri de kimyadır. Hatta bugünkü modern kimyanın temelleri İslâm medeniyetinde atılmıştır diyebiliriz. İslam dünyasında kimya çalışmaları ilk dönem tercüme faaliyetleri ile başlamış ve dönemin karakteristik anlayışı doğrultusunda kimya çalışmaları daha çok simya[63] ile iç içe geçmiş bir şekilde yürütülmüştür. Müslümanlar arasında ilk defa kimya tahsili ve bu konuyla ilgili çalışmaları Halife Yezîd b. Muâviye'nin oğlu Halîd'in (ö. 85/704) yaptığı bilinmektedir. Halîd b. Yezid, İskenderiye'de yetişmiş ve yaşadığı döneme göre kimya ilminin uzmanlarından sayılan Marianus adlı bir Rum rahibi yanına çağırarak ondan tıp ve kimya öğrenmiş ve bu ilmin İskenderiye'deki birikimini Arapçaya naklettirmiştir. Bu emri ile Hâlid hem kimyayı Arapçaya tercüme ettirmiş hem de İslâm medeniyetinin fen bilimleri alanındaki ilk meşalesini yakmıştır. Yine o, Marianus gibi bir rahip olan Stephanos'tan da bir kimya kitabının tercümesini istemiştir.[64]

Kimya ilminin en ünlü ismi, aynı zamanda bir tabiat filozofu ve çok yönlü bir âlim olan Câbir b. Hayyan'dır (ö. 200/815). Kimya tarihinde seçkin yere sahip

---

62 Ali Haydar Bayat, "Ali b. Îsâ el-Kehhâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 2 (İstanbul: TDV Yay., 1989), 401; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 176, 252.

63 Bazı değersiz metallerden altın elde etmeyi amaçlayan uğraşı, eski kimya, geleneksel gizli ilimlerde bir sihir tekniği.

64 Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 4: 97; Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 150; Yakıt ve Durak, *İslam'da Bilim Tarihi*, 91; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 170; Yüksel, *İslam'da Bilim Tarihi*, 76.

olan Câbir, kimyayı sistemli bir deneysel bilim haline getiren kişidir. Batılı araştırmacılar, Latincede Geber diye tanınan Câbir b. Hayyan'ın kimya tarihindeki yerini modern araştırmacılara denk kabul etmektedirler. Câbir, kimyanın kalsinasyon (toz haline getirme) ve redüksiyon (indirgeme) adlarındaki iki temel esasını bilimsel bir şekilde belirleyip açıklamıştır. Ayrıca buharlaştırma, eritme ve kristalleştirme için başvurulan metotları geliştirmiş ve kimyasal maddeleri sınıflandırmıştır. Aynı zamanda o, nitrik asidi ilk defa bulmuş ve modern kimyanın temel teorilerinden olan civa-sülfür teorisini ilk defa ortaya koymuştur. Onun bu çalışmalarından ve keşiflerinden dolayı Ortaçağ kimyacıları büyük ölçüde Câbir'in etkisinde kalmışlar ve onu üstat olarak nitelendirmişlerdir. Cabir b. Hayyan'ın eserlerinden bir kısmı ilk olarak Chester'li Robert tarafından Latinceye tercüme edilmiş, *Kitâbü's-Sebîn* diye adlandırılan ve yetmiş risaleden meydana gelen eseri de *Liber divinitatis de LXX* adıyla Cremenolu Gerard tarafından tercüme edilmiştir.[65]

İslam dünyasında fizik alanındaki çalışmalar Batı'da olduğu gibi tabiat felsefesi içerisinde başlamış ve bu alandaki çalışmalar daha çok Aristoteles'in görüşleri çerçevesinde ele alınmıştır. Müslümanların yoğunlukla çalıştıkları iki fizik alanı mekanik (hareketli ve durgun cisimler fiziği) ve ilmü'l-menâzır olarak bilinen optik (ışık bilgisi) olmuştur. Optik ya da ilmü'l-menâzır araştırmaları, IX. yüzyılda Grek ve Helenistik dönem eserlerinin tercümesiyle başlamış ve özellikle Öklid, Heron, Batlamyus, Theon gibi bilginlerin çalışmaları ilk yıllardaki araştırmaların kavramlarını ve problemlerini belirlemiştir. Daha sonra, sahanın ilk iki önemli ismi olan Kustâ b. Lûkâ ve Kindî tarafından bu alanda ciddi çalışmalar yapılmıştır. Utârid b. Muhammed, Ahmed b. Îsâ ve Ebû Sa'd b. Sehl ile devam etmiş olan optik çalışmaları, İbnü'l-Heysem ve Kemâleddin el-Fârisî ile olgunluğa ulaşmış ve bu alanda ciddi eserler kaleme alınmıştır.[66]

Optiğin gelişmesine yaptığı önemli katkılarla tanınan Ortaçağ'ın en büyük fizikçisi İbnü'l-Heysem'dir (ö. 432/1040). Fizik ile olduğu kadar matematik, astro-

---

[65] Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 150, 152, 154, 156, 159, 249-250; Mahmut Kaya, "Câbir b. Hayyân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 6 (İstanbul: TDV Yay., 1992), 534-536; Yakıt ve Durak, *İslam'da Bilim Tarihi*, 92-93; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 170, 253; Yüksel, *İslam'da Bilim Tarihi*, 76.

[66] Rüşdî Râşid, "İlm-i Menâzır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 22 (İstanbul: TDV Yay., 2000), 129-131; Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 113; Yakıt ve Durak, *İslam'da Bilim Tarihi*, 94; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 169.

nomi ve felsefeyle de ilgilenen İbnü'l-Heysem, Batı'da Alhazen, Alhacen, Avenetan ve Avennathan adlarıyla tanınmaktadır. Özellikle optik alanında devrim sayılan çalışmalara sahip olan İbnü'l-Heysem, ilkçağdan XVII. yüzyıla kadar optik tarihinin en önemli ismi olarak kabul edilmektedir. Bu alanda yazmış olduğu *Kitâbu'l-Menâzır* adlı eseri çok önemli bir çalışmadır. XII. yüzyılın sonlarında veya XIII. yüzyılın başlarında Latinceye çevrilen eser, Avrupa ilim çevrelerinde, başta John Pecham, Roger Bacon, Witelo, Johannes Kepler, Snel van Rogen, Pierre de Fermat ve Descartes gibi çok sayıda ünlü ismin optik alanındaki kuramlarının oluşmasında ve dolayısıyla batıda optik ilminin kurulmasında çok etkili olmuştur. Söz konusu bu eserde İbnü'l-Heysem, görmeyi sağlayan ışınların gözden değil, bakılan nesneden geldiğini ve bu şekilde görmenin gerçekleştiğini ortaya koymuştur. Ayrıca batıdaki bilim adamlarından önce ışığın doğru boyunca yayıldığını düşünerek bunun ispatlanması için Batılıların "Camera Obscure" dedikleri karanlık oda veya karanlık kamera deneyini gerçekleştirmiştir. Gerçekleştirdiği karanlık oda, daha sonraki yüzyıllarda bazı optik aletlerin, özellikle fotoğraf ve film makinalarının icadına vesile olmuştur. Hatta bu açıdan baktığımızda onun fotoğraf makinasının ilkel bir şeklini keşfettiğini de söyleyebiliriz. Ayrıca görmenin nasıl meydana geldiği yanında, gözün yapısı ve görme bozukluklarının sebep ya da sebeplerini bugünkü bilgilerimize çok yakın bir şekilde izah etmiştir. Hatta bazılarına göre ilk okuma gözlüğünü dahi o icat etmiştir. Halbuki batı dünyasında okuma gözlüğü ve kamera, ilk defa XIV. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Yine iki ucunda mercek bulunan boru şeklinde dürbünün ilk tanımı da onun tarafından yapılmıştır. Bu sebeple de dürbün, XVII. yüzyıl batı bilim dünyasında ortaya çıkışından 600 yıl önce Kahire'deki rasatlarda yani İslâm dünyasında kullanılmıştır.[67]

SONUÇ

İlk İslâm fetihleri, hem Müslümanların kültürel coğrafyalarının genişlemesine ve İslam dünyasında fikri hareketliliğin artmasına hem de bu fetihlerin akabinde II. (VIII.) yüzyılda başlayan tercüme faaliyetleri sayesinde Müslümanların Grek/Helen, İran ve Hint kültür havzalarının ilmî birikimleriyle tanışmalarına

[67] Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 114-115, 117, 142, 255-256; Hüseyin Gazi Topdemir, "İbnü'l-Heysem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 21 (İstanbul: TDV Yay., 2000), 82, 84-85; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 169, 253; Yüksel, *İslam'da Bilim Tarihi*, 72.

vesile olmuştur. Bilgiyi elde etme döneminde yani II. (VIII.) yüzyıl içerisinde yoğunluk gösteren tercüme faaliyetleri, Emevîler döneminde İslâm toplumu içerisinde ilk tercüme hareketinin ve kimya ilminin öncülerinden sayılan Emevî veliahtlarından Hâlid b. Yezîd b. Muâviye ile başlamış, Abbasîler döneminde kurulmuş olan Beytülhikmeler ve rasathaneler gibi kurumlarla zirve noktaya çıkmıştır.

Müslümanların ekonomik ilişkiler ve fetihlerle başlayan farklı medeniyet mensuplarıyla ilişkilerinde, en çok istifade ettikleri alan, onların ilmî tecrübeleri olmuştur. Özellikle Müslümanlar tarafından İskenderiye, Harran ve Cündişâpûr gibi şehirlerin fethi ve daha sonraki süreçte bu merkezlerdeki felsefe, tıp, astronomi, matematik ve kimya gibi alanlara ait ilmî geleneğin ilk tercümeler vasıtasıyla tanınmaya başlanması Müslümanlar için önemli bir dönüm noktası olmuştur. Zira çok geçmeden bilgiyi sistemleştirme dönemi olan III. (IX.) yüzyılda Müslümanlar bu birikimi içselleştirmeyi ve daha sonraki yüzyıllarda da geliştirerek diğer toplumların istifadesine sunmayı başarmışlardır.

Yapılan tercümelerle Müslümanlar sadece farklı ilim dallarıyla tanışıp bu alanlarda yazılmış eserlerden istifade etmekle ya da bir başka deyişle geçmiş medeniyetlerin birikimini öğrenmekle yetinmemiştir. Aynı zamanda tercümelerini yaptıkları bu eserlerin ve yazarlarının hatalarını düzelterek eksik gördükleri yönlerini de tamamlayabilecek bir seviyeye ulaşmışlardır. Ayrıca tercümeler devam ederken bile bu farklı ilim dallarında kendi gözlem, deney ve düşüncelerini ortaya koymak suretiyle hem ilmî gelişmişliklerini göstermişler hem de özgün eserler üretmişlerdir.

Özellikle özgün bilgi üretme dönemi olarak adlandırdığımız III. (IX.) - V. (XI.) yüzyıllar arasındaki dönemde Müslümanların yapmış olduğu çalışmalara baktığımızda, yapılan araştırmaların kuralları, yöntemleri ve kavramları olan bir niteliğe kavuştuğunu, Arapçanın bir bilim dili haline dönüştüğünü ve İslam bilim tarihinin altın çağının yaşandığını görmekteyiz. Bu dönem içindeki en parlak çalışmalar daha çok matematik, tıp, fizik, kimya ve astronomi alanlarında gerçekleştirilmiş ve bu çalışmalar sonucunda üretilen bilgiler, V - XI. yüzyıllar arasında skolastiğin koyu karanlığını yaşayan batı dünyası tarafından, ancak yüzyıllar sonra yani XI. yüzyıldan itibaren Arapçadan Latince ve İbraniceye yapılan tercümelerle tanınabilmiştir.

Yine tıp alanında İbn Sînâ başta olmak üzere Bîrûnî, İbnü'l-Heysem, Ali b. Îsâ el-Kehhâl, Ebü'l-Vefâ Bûzcânî, Bettânî, Ebû Bekir Râzî, Ali b. Rabben et-Taberî,

Fergânî, Hârizmî, Câbir b. Hayyân ve Fezârî gibi ismini bu çalışmada zikredemediğimiz pek çok Müslüman ilim adamının kendi alanlarında yazmış olduğu eserlerin, Batı'da tanınmalarının hemen akabinde uzun yıllar hatta yüzyıllar boyunca ders kitabı olarak Avrupa üniversitelerinde okutulması da tercüme faaliyetlerinin başlamasından sonra yaklaşık dört yüzyıl içerisinde gelinen noktayı göstermesi açısından dikkate değerdir.

KAYNAKÇA

Aydın, Cengiz. "Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 10: 348-349. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Bayat, Ali Haydar. "Ali b. Îsâ el-Kehhâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 2: 401. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Bayrakdar, Mehmet. *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi.* Ankara: TDV Yayınları, 2009.

Belâzürî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Fütûhu'l-büldân*, thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ'. Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, 1987.

Boumrane, Chikh. "Ortaçağ İslam Dünyasında Bilim ve Gelişmesi". çev. Hüseyin Şimşek. *İSTEM* 14 (2009): 383-396

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed. *Mutluluğun Kazanılması (Tahsilü's-sa'âde).* çev. Ahmet Aslan. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.

Fazlıoğlu, İhsan. "Hârizmî, Muhammed b. Mûsâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 16: 224-227. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr. *Târîhu Halîfe b. Hayyât.* thk. Ekrem Ziyâ' el-Ömerî. Riyad: Dârü Taybe, 1985.

Hureysât, Muhammed Abdülkadir. "Hâlid b. Yezîd b. Muâviye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 15: 292-293. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

İbn Cülcül, Ebû Dâvûd Süleymân b. Hassân el-Endelüsî. *Tabakâtü'l-etıbbâ' ve'l-hükemâ'.* thk. Fuâd Seyyid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

İbn Ebû Usaybia, Ahmed b. el-Kâsım el-Hazrecî. *Uyûnü'l-enbâ' fî Tabaḳâti'l-etıbbâ'.* nşr. August Müller. Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1995.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân.* thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dârü Sâdır, 1994.

İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb. *el-Fihrist.* thk. Rıza Teceddüd. Tahran: Marvi Offsett, 1971.

İzgi, Cevat. "Fezârî, Muhammed b. İbrâhim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 12: 541-542. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Kaya, Mahmut. "Câbir b. Hayyân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 6: 533-537. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Kaya, Mahmut. "Râzî, Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 34: 479-485. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Kaya, Mahmut ve Sâmî Şelhub. "Fergânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 12: 377-378. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Müftüoğlu, Ferruh. “Bettânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 9-10. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Ostrogorsky, Georg. *Bizans Devleti Tarihi*. trc. Fikret Işıltan. Ankara: TTK Basımevi, 2011.

Pormann, Peter E. “Tıp”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41: 95-101. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Râşid, Rüşdî. “İlm-i Menâzır”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 129-131. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Râşid, Rüşdî. “Matematik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 129-137. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Sahillioğlu, Halil. “Dinar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 352-355. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Sarıçam, İbrahim ve Seyfettin Erşahin. *İslam Medeniyeti Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Sezgin, Fuat. *İslam'da Bilim ve Teknik*. trc. Abdurrahman Aliy. 5 cilt. İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008.

Sezgin, Fuat. *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*. trc. Abdullah b. Abdullah Hicâzî. 8 cilt. Riyad: Câmiatü'l-Meliki Suûd, 1986.

Söylemez, Mehmet Mahfuz. *Bilimin Yitik Şehri Cündişâpûr*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Şeşen, Ramazan. “İslam Dünyasındaki İlk Tercüme Faaliyetlerine Umûmî Bir Bakış (Başlangıçtan h. IV./m. X. asrın sonlarına kadar)”. *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 7, sy. 3-4 (1979): 3-29.

Şeşen, Ramazan. “Harran”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 237-240. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dârü'l-Meârif, 1967.

Taylan, Necip. “Ali b. Rabben et-Taberî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 434-436. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Terzioğlu, Arslan. “İbn Sînâ (Tıp)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 331-336. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Topdemir, Hüseyin Gazi. “İbnü'l-Heysem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 82-87. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Tümer, Günay. “Bîrûnî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 206-215. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Uslu, Recep. “Cündişâpûr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 117-118. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd. *Fütûhu'ş-Şâm*. thk. Abdüllatîf Abdurrahmân. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Yakıt, İsmail ve Nejdet Durak. *İslam'da Bilim Tarihi*. Isparta: Tuğra Matbaası, 2002.

Yüksel, Ahmet Turan. *İslam'da Bilim Tarihi*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2015.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, December 2017, 21 (3): 1905-1940

Açıköğretim İlahiyat Programları: Problemler ve Çözüm Önerileri

Open Education Theology Programs: Problems and Suggested Solutions

Ali Rıza Gül
Prof. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Professor Dr., Eskisehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Department of Qur'anic Exegesis
Eskişehir, Turkey
argul@ogu.edu.tr
ORCID ID orcid.org/0000-0002-5194-3223

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 30 Ekim/October 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 04 Aralık/December 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December
Cilt / Volume: 21 **Sayı / Issue:** 3 **Sayfa / Pages:** 1905-1940
DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.349060
Atıf/Cite as: Gül, Ali Rıza. "Açıköğretim İlahiyat Programları: Problemler ve Çözüm Önerileri- Open Education Theology Programs: Problems and Suggested Solutions". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, sy. 3 (Aralık 2017): 1905-1940. doi: 10.18505/cuid.349060.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Açıköğretim İlahiyat Programları: Problemler ve Çözüm Önerileri

Öz: Ülkemizde ilahiyat alanıyla ilgili önlisans programları Açıköğretim Fakültelerinde, onları lisansa tamamlayacak olan İlahiyat Lisans Tamamlama Programı ise, teknolojik altyapısı yeterli olan çeşitli Üniversitelerde yürütülmektedir. Her iki program da büyük bir ihtiyacı gidermekle birlikte bünyelerinde önemli problemler barındırmaktadır. Bu problemleri kuruluş felsefesine, eğitim-öğretime, ölçme ve değerlendirmeye, standartlara ve diploma denkliğine ilişkin olmak üzere beş grupta incelememiz mümkündür. Tasnifimizde de görüldüğü gibi, bu problemler ilahiyat alanından daha çok ülkemizdeki açıköğretim sisteminden ve onun tatbik biçimlerinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla da açıköğretim sisteminde gerekli iyileştirmeler yapılmadan bu problemlerin halli belki kısmen mümkün olabilecektir. Açıköğretim İlahiyat Programlarında Arapça Hazırlık Sınıfının bulunmaması, önlisans programlarında Kur'ân-ı Kerîm dersinin yer almaması, uygulama gerektiren bazı temel derslerin (Kur'ân-ı Kerîm, Arapça, Dinî Hitabet, Dinî Musikî, Tefsir Metinleri, Hadis Metinleri, Fıkıh Metinleri vb.) açıköğretimde uygulanan test tekniğine tam olarak uygun olmaması, bu derslerin yüzyüze eğitim gerektirmesi, test tekniğinin kolaycılığa yol açması ve öğrenci başarısını ölçmede yetersiz kalması, ülkemizdeki açıköğretim programları açılırken uluslararası geçerliliği olan standartlar aranmaması, bu programların ciddi denetimlere tabi tutulmaması eğitim-öğretimde göz ardı edilmemesi gereken problemlerdir. Bu problemler belli bir oranda çözüme kavuşturulmadan açıköğretim programlarının verdikleri diplomaların yüzyüze eğitimden alınan diplomalara denk tutulması, eğitim-öğretim açısından olduğu kadar istihdam alanları açısından da sakıncalı durumlar ortaya çıkarmaktadır. Bu çalışmada, zikredilen bu problemler, önceki araştırmalarda ve ilgili programların resmi internet sitelerinde yer alan bilgiler sistematik bir biçimde analiz edilip yorumlanarak ele alınmaktadır. Çalışmada, ülkemizdeki Açıköğretim İlahiyat Programlarının yeniden düzenlenerek, kalitelerinin yükseltilmesine ve yüzyüze yapılan yüksek din eğitimi programlarına uyumlu hale getirilmesine mütevazi katkılar sağlanması amaçlanmaktır.

Anahtar Kelimeler: Açıköğretim, Din Eğitimi, İlahiyat Önlisans Programı, İlahiyat Lisans Tamamlama Programı.

Open Education Theology Programs: Problems and Suggested Solutions

Abstract: Associate degree programs related to the field of theology in Turkey are taught in the Faculties of Open Education. The Divinity Diploma Upgrade Program, which aims to grant the students graduated from this program bachelor's degrees, is carried out in various universities with sufficient technological infrastructure. Both programs meet great needs but they have significant problems in their systems. It is possible to examine these problems in five groups: related to philosophy of establishment, education-teaching, measurement and evaluation, standards and diploma equivalence. As seen in our classification, these problems stem more so from the open education system in Turkey and various ways of its application than the discipline of theology itself. Therefore, unless we make necessary improvements in open education system itself, we cannot solve all of these problems. Some of these serious problems are as follows: There is no Arabic Preparatory program in Open Education Theology Programs. There are no Quran lessons in associate degree programs. Some of the basic courses that require practical training (such as Qur'an, Arabic, Religious Rhetoric, Religious Music, *Tafsir*, *Hadith* and *Fiqh* Texts etc.) are not fully compatible with the testing technique used in open education. Moreover, these courses require face-to-face training. The test technique paves the way for simplicity and is inadequate to measure student success. When open education programs are founded in Turkey, universally accepted accreditation standards are not taken into account and these programs are not subjected to serious audits. All of these are serious problems that shouldn't be ignored in education. The fact that diplomas given by open education programs are seen equivalent to diplomas earned from face-to-face educational programs leads to objectionable situations not only in terms of education but in terms of employment as well. This study discusses these problems by reviewing previous literature as well as information from official websites of open education programs and systematically analyzing them. The aim of this study is to make modest contributions to the reorganization of the Open Education Theology Programs in Turkey to improve the quality of open education and to make it more compatible with traditional higher religious education programs.

Keywords: Open Education, Religious Education, The Associate Degree Theological Program, The Divinity Diploma Upgrade Program.

SUMMARY

Humanity constantly improves and transforms technology. Rapidly advancing and developing technology profoundly impacts the field of education and training, as well as other areas of life, giving it new possibilities, modes of practice and modalities. The open education system, a fact of the last century, is the result of such an effect. Distance education is an education system in which there is no obligation to go to school; the teacher and the student are distant from each other, and the course topics are communicated through means such as radio, television, and internet or by means of mail.

This system, also called open education, can take other names such as letter teaching, web or internet based teaching, home learning depending on its application. This system, seen as student-centered because it removes all temporal, spatial and physical obstacles in its educational practices, has serious shortcomings and problems. However, it has found great popularity in our time because it less expensive than traditional face-to- face training and makes it possible to get a degree while keeping a full-time job. The theological circles initially remained indifferent to open education, but the need to further educate the personnel for the Presidency of Religious Affairs, which performs basic religious services in Turkey, has made it necessary to establish open education teaching theology programs. For this reason, two Divinity Associate Degree programs were founded in Anadolu University Open Education Faculty in 1982 and Erzurum Atatürk University Open Education Faculty in 2013. In the 2005-2006 academic year, a Divinity Bachelor Completion Program was established within the Ankara University Distance Learning Center in order to complete this program to the undergraduate program, and since similar programs spread to many universities. Although they meet an important need, open education theological programs are encountered with a number of problems. It is possible to examine these problems in five groups: problems related to the program philosophy, education-teaching, measurement and evaluation, standards and diploma equivalence. As seen in our classification, these problems stem more so from the open education system in Turkey and its methods of teaching than programs in the field of theology itself. We cannot expect to solve the internal problems in the open education theological programs without solving these external, institutional or systemic problems in the open education system. The aim of this article is to

contribute to the improvement of religious education in Turkey by gathering these problems mentioned in various previous research, and analyzing them in a systematic manner.

First of all, we should note that while open education is a suitable system for some science fields, it is not suitable for some disciplines such as medicine, engineering and fine arts which require hands-on training, intensive practice, teacher-student interaction or master-apprentice relationship. The field of theology is suitable for open education in some courses, but it is not especially suitable for some fundamental classes such as Qur'an, Arabic, Religious Rhetoric, Religious Music, Tafsir Texts, Hadith Texts, Fiqh Texts etc. These classes are do not lend themselves easily to the multiple-choice testing technique used in open education programs.

On the other hand, to become an Imam, Mufti or Preacher -these are basic religious services- adequate level of practice and internship is required. Moreover, the Preparatory Arabic Class for the field of theology is absolutely essential and it cannot be abandoned. It is very difficult to meet all these conditions within the open education system. Likewise, open education is vulnerable to exploitation. It is much less successful than traditional face-to- face education. Its simplistic multiple-choice testing technique is detrimental to both the scientific and linguistic development of the student, rendering the assessment and evaluation system problematic. The success of the multiple- choice testing technique in evaluating the knowledge gained in the educational process is debatable.

The weaknesses of the multiple-choice testing technique are that this technique converts the language into mechanics; it weakens the intellectual development of the students; it is dulling their skills of research, interpretation, comparison, discussion, analysis, deduction, problem solving and critical thinking; it kills their literary pleasures and so on. Furthermore, this technique leads to quite a lot of problems in terms of developing students' ability to express themselves verbally and orally, their ability to voice their questions and concerns, to form sentences and compositions and to write academic papers.

In addition to this, we should mention that academic achievement is only one of the goals of education. Among the primary tasks of education are also to guide the students, to correct their mistakes, to develop their ability to solve

problems, to find good role models, to form friendships, to socialize etc. Of course, when all these goals considered, traditional face-to- face schooling also has shortcomings. However, distance learning is far less successful than traditional education in terms of overcoming these shortcomings.

Another point that should not be overlooked is that the open education programs operating in Turkey are not subjected to internationally accepted standards. They are not subjected to strict supervision by independent institutions and are not accredited. These and similar shortcomings render the value and equivalence of the diplomas given by these programs arguable. Open education programs in theology are no exception to this issue.

However, these problems do not mean that the possibilities provided by open education in the field of theology should not be explored. The open education system can easily be utilized in this field, after its problems are solved or improved. As a start, we suggest the unification of the Divinity Associate Degree Program and Divinity Bachelor Completion Program, which currently operate entirely independently from each other. Furthermore, it would be a significant development if Preparatory Arabic Class can be offered by creating new online classes and/or collaborating with the Faculties of Theology. A similar method can be followed for courses that don't lend themselves easily to the open education system. In our opinion, equivalence of diplomas given by the Open Education Divinity Schools to the diplomas given by the traditional Faculty of Theology would be realistic, accurate and fair only after these solutions are implemented.

GİRİŞ

Teknolojinin ve iletişim imkanlarının gelişmesi insanlığın önüne yeni eğitim-öğretim şekil ve uygulamaları çıkarmaktadır. Bunlardan biri de açıköğretimdir. Alışılmış klasik örgün eğitim tarzından farklı olarak, okula gitme zorunluluğunun bulunmadığı, öğretmenle öğrencinin birbirinden uzak olduğu, ders konularının radyo, televizyon, internet gibi iletişim araçlarıyla veya posta, nakliye gibi yollarla öğrenciye iletildiği eğitim-öğretim biçimine uzaktan eğitim adı verilir. Aralarında az da olsa bir fark bulunmasına rağmen, literatürde açıköğretim ile uzaktan öğretim kavramlarının aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Uygulanış biçimine göre, mektupla öğretim, uzaktan öğretim, internet üzerinden öğretim, web veya internet tabanlı öğretim, evde çalışma, dış çalışma gibi adlar da

alabilen açıköğretim modeli, modern teknolojinin verdiği imkanları eğitim-öğretimde yoğun biçimde kullanmanın sonuçlarından biridir.[1]

Açıköğretim sistemi, coğrafi ve fiziki engelleri ortadan kaldırır, eğitimi zamana bağlı bir olgu olmaktan çıkarır, bilgiye daha kolay ve hızlı ulaşma imkanı sağlar, derslerin defalarca tekrarına izin verir, fiziksel engel veya daha başka sebeplerle derslere devam edemeyenlerin eğitim almasını sağlar, herkese fırsat eşitliği sunar, bireyleri barınma ve ulaşım gibi ek masraflardan kurtarır, öğrencilikle birlikte iş hayatına da atılmaya imkan tanır.[2] Bu özellikleri bağlamında yüzyüze eğitime göre daha avantajlı olması, öğrenci merkezli uygulamalara yönelmesi ve çok daha az masraf gerektirmesi sebebiyle açıköğretim programları günümüz dünyasında çeşitli ülkeler tarafından desteklenmektedir. Ona verilen bu destekte, yüzyüze eğitimin yüksek meblağlara ulaşan kamu harcamaları gerektirmesine karşın, açıköğretimin devlete küçümsenmeyecek miktarlarda gelir sağlamasının da payı olabilir.

Zikrettiğimiz önemli avantajlarına rağmen açıköğretim sistemi, eğitim-öğretim süreçlerinin işleyişini bozan, toplumsal gelişimi olumsuz etkileyen ve başarısızlıklara yol açan birtakım ciddi problemlere de sahiptir. Öğretim programlarını özelliklerine göre az veya çok etkileyen bu problemler, İlahiyat Önlisans Programına (İÖP) ve onun tamamlayıcısı konumundaki İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programına da yansımaktadır. Açıldıkları günden bu yana uzun bir süre geçmesine ve binlerce öğrenci mezun etmesine rağmen bu iki programın problemlerini belirlemeye ve bunların çözüm yollarını göstermeye yönelik akademik araştırma yok denecek kadar azdır. Her yıl düzenli olarak benzer araştırmaların yapılıp programın aksaklıklarının giderilmesi gerekirken, konunun

---

1 Zeki Kaya, *Uzaktan Eğitim* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2002), 14; Ramazan Erturgut, "İnternet Temelli Uzaktan Eğitimin Örgütsel, Sosyal, Pedagojik ve Teknolojik Bileşenleri", *Bilişim Teknolojileri Dergisi* 1, sy. 2 (Mayıs 2008): 80; Engin Özdemir ve Murat Ali Zengin, "Uzaktan Eğitimde Kavramsal Çerçeve", Erişim 18 Ekim 2017, http://enginozdemir.home.anadolu.edu.tr/KAVRAMSAL%20%C3%87ER%C3%87EVE.pdf. Buradaki öğretim kelimesinin yerini eğitim, eğitme, öğretme, öğrenme veya öğrenim kelimelerinden biri de alabilir.

2 Açıköğretimin avantajlı yönleri hakkında bk. Kaya, *Uzaktan Eğitim*, 11-12, 17-20.

cazip görülmeyerek veya bilinçli bir biçimde istenmeyerek araştırmacılar tarafından ihmal edilmesi düşündürücüdür.[3]

Kanaatimizce, bu programların problemlerini, kuruluş felsefesine, eğitim-öğretime, ölçme ve değerlendirmeye, standartlara ve diploma denkliğine ilişkin problemler şeklinde tasnif etmek mümkündür. Biz bu çalışmamızda hem teoride hem de uygulamada görülen ve aslında birbiriyle iç içe olan bu problemleri ele alarak, bunları gidermeye yönelik çözümlerin neler olabileceğini tartışacağız. Fakat bu problemlerin temel kaynağı bizzat açıköğretim sistemi ve onun ülkemizdeki uygulanma biçimleri olduğundan, her bir problemi ele alırken onun sistemsel kökenlerine de temas edeceğiz. Çalışmamızı, büyük ölçüde daha önceki araştırmalarda ve açıköğretim programlarının resmi internet sitelerinde yer alan bilgilere dayandıracağız. Bu bilgileri bir yandan sistematik bir biçimde gruplandırıp analiz ederek yorumlarken, diğer yandan da problemlerin çözümlerine yönelik somut öneriler getirmeye gayret edeceğiz. Amacımız, açıköğretim İlahiyat öğretiminde görülen aksaklıkların giderilmesi hususunda öneriler sunmak suretiyle, bu programların yeniden düzenlenerek yüzyüze yapılan yüksek din eğitimi programlarına uyumlu hale getirilmesine ve din eğitiminin düzeyinin yükseltilmesine katkı sağlamaktır.

1. KURULUŞ FELSEFESİ VE FONKSİYONLARA İLİŞKİN PROBLEMLER

Türkiye, 1981 yılında yürürlüğe giren Yükseköğretim Kanunu'nun 5 ve 12'nci maddeleri ile açıköğretim gerçeğiyle resmen tanışmış, 1982 yılında Anadolu Üniversitesi'ne bağlı olarak Açıköğretim Fakültesi (AÜAÖF) kurulmuş, eğitim tarihimizde ilk defa yükseköğretim veren açıköğretim programları ihdas edilmiştir.[4] Yıllar sonra 2010 yılında Erzurum Atatürk Üniversitesi'ne bağlı olarak bir Açıköğretim Fakültesi daha kurulmuş, bu Fakültede de AÜAÖF'dekinin neredeyse aynısı olan açıköğretim programları açılmıştır.[5]

[3] Nurullah Altaş, "Uzaktan Eğitim ve İLİTAM Uygulamalarının Geleceği Nasıl Olmalıdır?", *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalı? Sorunlar ve Çözümleri* içinde, ed. Süleyman Akyürek (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 391.

[4] "Genel Bilgi", Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi, Erişim 14 Ekim 2017, https://www.anadolu.edu.tr/akademik/fakulteler/2/acikogretim-fakultesi/genel-bilgi.

[5] "Hakkımızda", Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi, Erişim 14 Ekim 2017, https://www.ataaof.edu.tr/FakulteIcerik/Hakkimizda.

İlahiyat camiası başlangıçta açıköğretime ilgisiz kalmış, İlahiyatçıların açıköğretim İlahiyat programı açma gibi bir talepleri olmamıştır. Ne var ki, ülkemizde İmam-Hatiplik ve müezzinlik gibi temel din hizmetlerini yürüten Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) personelinin eğitimlerinin arzulanan düzeyde olmaması her zaman önemli bir sorun olarak kendini hissettirmiştir. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (AÜİF) Öğretim Üyelerinden Prof. Dr. M. Sait Yazıcıoğlu 1987 yılında Diyanet işleri Başkanı olarak atanınca, Başkanlık bünyesinde görev yapan personelin tahsil düzeyini tespit ettirmiş, Cami görevlilerinden 60 bine yakınının İmam-Hatip Lisesi, 10 binden fazlasının da ilkokul mezunu olduğunu görünce derhal çözüm arayışlarına yönelmiş, kendi ifadesiyle, "Bu tespitten sonra ne yapılabileceğinin araştırmasına girilmiştir." Çünkü bu tespit, bu kesimin tahsil seviyesinin yükseltilerek daha verimli hizmet vermelerini ve toplumu din konusunda daha doğru bilgilendirmelerini sağlayacak çözümleri gerekli kılmıştır.[6]

Sorunun çözümü için ilk önce akademik kadroları ve fiziki imkanları yerinde olan İlahiyat Fakültelerinin bünyesinde 1988-1994 yılları arasında iki yıllık İlahiyat Meslek Yüksekokulları (İMYO) açılmıştır.[7] Ne var ki, karşılaşılan problemlere DİB'in anlamsız ilgisizliği de eklenince, 1998-1999 öğretim yılından itibaren öğrenci alımı durdurularak, bu okulların kapanma süreci fiilen başlatılmıştır.[8] Bir yandan İMYO'lar eğitim-öğretime devam ederken bir yandan da açıköğretim sisteminden faydalanma konusu gündeme gelmiş, 1989 yılında Anadolu Üniversitesi ile temasa geçilmiş, yapılan görüşmeler ve uzun değerlendirmeler sonucunda Diyanet mensupları için belli bir kontenjanın ayrıldığı iki yıllık Sosyal Bilimler Önlisans Programı başlatılmıştır. Her ne kadar kısmen ihtiyaç giderse de muhtevası ve dersleri Açıköğretim Fakültesi yetkililerince belirlendiği ve İlahiyat alanıyla alakasız bulunduğu için bu program kendinden beklenen faydayı sağlayamamıştır.[9]

Problem, 1997 yılında Yükseköğretim Kurulu bünyesinde Yazıcıoğlu başkanlığında oluşturulan bir heyet tarafından ele alınmış, birtakım değerlendirme-

---

6 M. Sait Yazıcıoğlu, "İlahiyat Önlisans Programı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42, sy. 1 (2001): 1.

7 Turgay Gündüz, "Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi (1923-1998)", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy. 7 (1998): 554-555.

8 Yazıcıoğlu, "İlahiyat Önlisans Programı", 2.

9 Yazıcıoğlu, "İlahiyat Önlisans Programı", 2.

lerden sonra bugünkü uygulamaya geçilmiş, ülkemizin cami hizmetleri ihtiyacını karşılamak üzere DİB'in talebi ve bilgisi dahilinde ve AÜİF ile işbirliği içerisinde AÜAÖF bünyesinde bir İÖP açılmıştır.[10] 2013 yılında Erzurum Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi'ne bağlı olarak da statüsü ilkinin aynısı olan ikinci bir İÖP daha faaliyete geçirilmiştir.[11] Bunları, 2017 yılında AÜAÖF'ye bağlı olarak yine aynı statüde, fakat sadece yabancı dil sınavlarından yeterli puan alanların kayıt yaptırabileceği iki yıllık İlahiyat Arapça Önlisans Programının (İAÖP) açılması izlemiştir.[12] Son iki program çok yeni olduğundan biz araştırmamızı AÜAÖF bünyesinde aktif olan program üzerinden sürdüreceğiz.

AÜAÖF, bünyesindeki programı, "İlahiyat Önlisans Programı, örgün öğretimde mevcut İlahiyat Lisans Programının ilk iki yılıyla içerik itibariyle örtüşen, ancak daha büyük toplum kesimlerine benzer fırsatları sunma amacına yönelik olarak açılmış bir programdır. İlahiyat Önlisans Programı, lise mezuniyeti, yaşı ve mesleği ne olursa olsun herkese açık, büyük toplum kesimlerini doğru dinî bilgiyle buluşturmayı amaçlayan bir programdır." cümleleri ile tanıtmaktadır.[13] Tanımlanan haliyle İÖP, tamamen İlahiyat alanına yönelik olup, Sosyal Bilimler Önlisans Programına nispetle çok daha fazla yararlıdır. Ancak sorunsuz da değildir.

Öncelikle belirtmeliyiz ki, tanıtım yazısında bu programın mevcut İlahiyat Lisans Programının (İLP) ilk iki yılıyla örtüştüğünün ifade edilmesi durumu tam olarak yansıtmamakta, gerçeği çok kritik bir yönüyle gizlemektedir. İÖP'de okutulan derslerin İLP'nin ilk iki yılında verilen derslerle ismen büyük oranda örtüştüğü doğrudur. Fakat dikkatten kaçırmamak gerekir ki, İLP'de Kur'ân Okuma ve Tecvid dersleri temel dersler arasında yer alırken, İÖP'de bu derse hiç yer veril-

---

10 Yazıcıoğlu, "İlahiyat Önlisans Programı", 1, 3.

11 "İlahiyat Önlisans", Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi, Erişim 14 Ekim 2017, https://ataaof.edu.tr/Program/Program/26; "İlahiyat Önlisans Programı Program Tanıtımı", Atatürk Üniversitesi, Erişim 14 Ekim 2017, https://atauni.edu.tr/program-tanitimi-4.

12 "Önlisans İlahiyat (Arapça)", Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi, Erişim 14 Ekim 2017, https://www.anadolu.edu.tr/acikogretim/turkiye-programlari/acikogretim-fakultesi-onlisans-programlari-2-yillik/ilahiyat-arapca.

13 "Açıköğretim Programları Kılavuzu", Anadolu Üniversitesi, Erişim 19 Mart 2012, http://eogrenme.anadolu.edu.tr/Documents/2011_12_AcikogretimProgramlariKilavuzu.pdf; "İlahiyat Programı", Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi, Erişim 29 Ekim 2016, http://w2.anadolu.edu.tr/akademik/fak_aof/ilahiyatprogrami/.

memektedir.[14] Sadece bu bile aradaki önemli farkı göstermek için yeterlidir. Yüksek din eğitimi veren bir programda Kur'ân dersinin okutulmaması, yüksek tıp eğitimi veren bir kurumda temel tıp bilimlerinden birini, sözgelimi Anatomi dersini okutmamak gibi bir şeydir. Programın İmam-Hatip Lisesi (İHL) mezunu olan veya olmayan, Kur'ân okumayı bilen veya bilmeyen herkese açık olması, bu paradoksun altını özellikle çizmemizi gerektirmektedir. Bu, hiç Kur'ân eğitimi almamış olan kişilerin bu programı bitirip, istihdam alanlarında Kur'ân eğitimi alan kişilerle aynı kanuni haklara sahip olması anlamına geliyor ki, böyle bir şeyin din hizmetleri bakımından kabul edilemez olduğu gayet açıktır.

Daha açık ifade etmek gerekirse, kuruluş felsefesi itibariyle İÖP, Meslek Yüksek Okullarının fonksiyonunu üstlenmiş gibi bir görünüm arzetmektedir. Din ilimlerinin tabiatını bilenler, temel din eğitimi ve din hizmetleri alanlarında görev yapacak kişilerin taşıması gereken özelliklerin öğrencilere iki yıl gibi kısa bir zamanda kazandırılamayacağının farkındadırlar. Keza din eğitimi, bir yandan 1400 küsur yıldan beri sürekli gelişen dini bilgi alanlarını, diğer yandan da bütün uzantılarıyla İslâm tarih ve edebiyatını, kültür ve medeniyetini kapsayan bir eğitimdir. Yüksek din eğitiminin hedeflerinden birisi de oldukça uzun bir süre içerisinde oluşan bu bilgi birikimini ana hatlarıyla öğrencilere aktarmaktır. Takdir edilir ki, bu oldukça hacimli bilgi birikiminin öğrenciye öğretilebilmesi için iki yıl oldukça yetersiz bir süredir.

Yukarıdaki noktaların hangisinden bakarsak bakalım, İÖP yetersiz bir programdır. Sadece Kur'ân-ı Kerîm dersinin verilemeyişi bile onun yetersizliğini izaha kafidir. Halbuki bu programdan mezun olanlar İmam-Hatiplik ve/veya Kur'ân Kursu öğreticiliği gibi temel din hizmetleri alanlarında görev yapma hakkını elde etmektedirler. Bu alanlarda görev yapacak kişilerin özellikle Kur'ân-ı Kerîm dersini almaları ve temel din alanlarını kapsayan güçlü bir bilgi birikimine sahip olmaları zaruridir. Mevcut haliyle İÖP, bu temel zarureti karşılamaktan uzaktır.

Tarihçesinden de anlaşılacağı gibi, İÖP'ün kuruluş gerekçesi DİB personelinin, özellikle de cami görevlilerinin tahsil düzeyini yükseltmektir. Fakat tanıtım

---

[14] "Önlisans İlahiyat (Arapça)", Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi, Erişim 29 Ekim 2016, http://www.anadolu.edu.tr/acikogretim/turkiye-programlari/acikogretim-fakultesi-onlisans-programlari-2-yillik/ilahiyat.

yazısı, uygulamada bu gerekçenin dikkate alınmadığını, programın cami görevlileri kadar diğer kesimlerden lise mezunlarına da hitap eden bir fonksiyon icra ettiğini göstermektedir. Üniversitelerde lisans programlarının herhangi bir meslek kesimi ile sınırlandırılması teknik olarak mümkün olmadığı gibi, doğru da değildir. Bu bakımdan İÖP'ün DİB personeli ile sınırlandırılmaması isabetli bir uygulamadır. Böylelikle din eğitiminin binlerce kişiye ulaşması sağlanmış ve programın öğrencisiz kalması önlenmiştir. Önemli olan, din eğitimini yalnızca belli bir kesimle sınırlandırmak değil, isteyen ve gerekli şartları sağlayan herkese onu kaliteli bir biçimde ulaştırmaktır. İÖP'e ilişkin asıl sorun da işte bu noktada kendini göstermektedir ki, biz bunları araştırmamızın ilerleyen bölümlerinde ele almaya devam edeceğiz.

İÖP'ün problemleri henüz çözülmemişken, 2005-2006 öğretim yılında Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Merkezi (ANKUZEM) bünyesinde ve İlahiyat Fakültesi'nin sorumluluğunda İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programı açılmış, daha sonra bu program İstanbul, Samsun Ondokuz Mayıs, Erzurum Atatürk, Sivas Cumhuriyet, Elazığ, Fırat, Malatya İnönü, Diyarbakır Dicle, İzmir Dokuz Eylül ve Sakarya Üniversitelerinde de açılarak yaygınlaştırılmıştır.[15]

Oldukça hızlı bir gelişim gösteren ve sadece birkaç yıl içerisinde binlerce öğrenci mezun eden İLİTAM oldukça sorunlu bir görünüm arzetmektedir. Açılışının üzerinden on yıldan fazla bir zaman geçmesine rağmen programın sorunlarıyla ilgili olarak sadece birkaç akademik çalışma yapılmıştır. K. Birinci tarafından 2010 yılında yapılan bir yüksek lisans tezi ile programın aksayan yönlerinin ortaya konması hedeflenmiştir. R. Kaymakcan yönetiminde 2013 yılında yapılan bir bilimsel araştırma projesi kapsamında öğrencilerin ve öğretim elemanlarının bu programın fonksiyonlarına ve uygulama süreçlerinin kalitesine yönelik algılarının belirlenmesi amaçlanmıştır. N. Altaş 2014 yılında hazırladığı bir akademik tebliğ ile İLİTAM'ın İlahiyat lisans yeterliklerini kazandırma konusundaki katkılarını ölçmeye çalışmıştır.[16] Sorunları genel olarak ele alan bu araştırmalar dışında

---

15 M. Fatih Genç, "Avrupa ve Türkiye'de İlahiyat Fakülteleri Lisans Programları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13, sy. 1 (2013): 30-31, Erişim 14 Eylül 2017, http://www.dinbilimleri.com/Makaleler/244720593_1301020816.pdf; Altaş, "Uzaktan Eğitim ve İLİTAM", 390.

16 Altaş, "Uzaktan Eğitim ve İLİTAM", 390-391.

burada tek tek tadat etmemiz gerekmemekle birlikte yeri geldikçe bir kısmına atıf yapacağımız bazı lokal çalışmalara rastlamak da mümkündür.

İLİTAM Programının kuruluş gerekçesi, İÖP'ten mezun olanlara lisans tamamlama eğitimi vermektir.[17] Uygulamanın omurgasını oluşturan bu gerekçe, bu programı bitirenlerin diplomalarını İlahiyat Fakültesi ve dengi Fakülteleri bitirenlerin aldığı diplomalara denk hale getirmektedir. Yürürlükteki mevzuat da bu programlardan alınan diplomaları örgün eğitim programlarından alınan diplomalara eşdeğer kabul etmekte, istihdam alanlarında açıköğretim mezunlarını örgün eğitim mezunlarının sahip olduğu bütün haklardan yararlandırmaktadır. Dileyen İÖP mezunları –ki, bunların sayısı çok fazladır- İLİTAM'ı bitirerek, İlahiyat Fakültesi mezunlarının sahip olduğu bütün hakları elde etmişler, mevzuat gereğince hiçbir kısıtlamaya tabi tutulmaksızın en temel din hizmetlerinde bile istihdam edilmişlerdir. Oysa İÖP mezunları, Kur'ân dersinin bulunmadığı ve Hazırlık Arapçasının okutulmadığı bir önlisans eğitiminden geçmişlerdir. Kanaatimizce Açıköğretim İlahiyat programlarıyla ilgili olarak halledilmesi gereken ilk sorun budur.

Bunun akabinden bu programların tercih nedenlerine de özenle bakmak gerekir. Tercihin, imkanlardan veya imkansızlıklardan kaynaklanan haklı nedenleri olduğu kadar, maalesef ideolojik nedenleri de vardır. Nitekim yapılan bir araştırma, kendilerini İlahiyat Fakültelerinin yetiştirmek istediği insan modeliyle örtüştüremeyen, sahip oldukları din anlayışı ve dindarlık düşüncesi ile yüzyüze eğitimin verildiği bu Fakültelerin hedeflerini bağdaştıramayan, İlahiyat eğitiminde verilen düşüncelerin kendilerine sirayet edeceğinden kaygılanan ve medrese eğitimini çağdaş din eğitimine tercih eden çevrelerin sırf bir diploma sahibi olmak ve onun getirdiği avantajlardan yararlanmak amacıyla İLİTAM'da tahsil gördüklerini ortaya koymaktadır.[18]

Öğrencilerin hür beyanlarına dayanan bu tespit, açıköğretim sisteminin bazı çevreler tarafından istismar edildiğini gözler önüne sermektedir. Buna bir de Ülkemizdeki Açık Lise olgusunu eklediğimizde, görüyoruz ki, orta ve yüksek öğrenim basamaklarının hiçbirisinde öğretmenden doğrudan ve/veya yeterli miktarda ders almamış bireylerin, alanlarıyla ilgili bütün haklardan yararlanan birer

[17] Genç, "Avrupa ve Türkiye'de İlahiyat Fakülteleri", 30-31.
[18] Altaş, "Uzaktan Eğitim ve İLİTAM", 406-407.

Üniversite mezununa dönüşmeleri kaçınılmaz hale gelmektedir. Din hizmetleri ve dini derslerin öğretmenliği özelinde söyleyecek olursak, açıköğretimi yukarıda zikredilen ideolojik nedenlerle tercih eden art niyetli mezunların hizmet alanlarında görev yapmalarının oldukça mahzurlu sonuçlar doğuracağını kestirmek hiç de zor değildir.

Yaptığımız değerlendirmeler, açıköğretime karşı mesafeli durmak zorunda olduğumuzu gösterse de açıköğretim eğitim-öğretim programları günümüzde artık görmezden gelemeyeceğimiz bir gerçeklik haline gelmiş durumdadır. Gerçekten de günümüzde bu programlar, bir yandan zikrettiğimiz ve daha da zikredeceğimiz mahzurları taşırken, diğer yandan da hayat boyu öğrenme olgusunun vazgeçilmez bir parçası haline gelen, toplumların önemli talep ve ihtiyaçlarını karşılayan, insanların bilgi düzeylerinin yükselmesine azımsanamayacak katkılar sağlayan ve önemli zihinsel değişimlere neden olan süreçlere dönüşmüştür. Öyle ki, sağladığı avantajlar sebebiyle bütün Dünya'nın her tarafında bu programlara olan ilgi ve yönelim günden güne ve hızla artmaktadır.[19]

Şu hâlde gitgide yaygınlaşan açıköğretim uygulamalarından kaçınmak mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla din eğitiminin açık yollarla yapılmasına karşı olmak yerine, eksikleri giderici, ıslah edici ve kaliteyi yükseltici tedbirler alarak, onun sunduğu imkanlardan yararlanma yoluna gitmek kanaatimizce daha makuldür. Ayrıca din eğitiminde teknolojik imkanlardan, internet ve televizyon gibi iletişim araçlarından ve diğer öğretim vasıtalarından yararlanmak, çağdaş gelişmelere uygun bir tercih olacaktır. Üstelik olumlu ve olumsuz yönlerini bir arada düşündüğümüzde, İÖP ile İLİTAM'ı faydadan hali de göremeyiz.

Ancak burada bir hususa daha dikkat çekmemiz yerinde olacaktır. Kuruluş gerekçeleri, bu iki programın birbirinin devamı gibi fonksiyon icra etmesi gerektiğini göstermektedir. Durum böyle iken, bunların ikişer yıl olarak farklı kurumlarda açılması parçalanmışlık görüntüsü vermektedir ve bunun pedagojik açıdan uygun olmayacağı açıktır. Zira bu iki program farklı Üniversitelerde müstakil olarak ve birbirinden kopuk bir biçimde yürütülmektedir. Ders müfredatları hazırlanırken ve eğitim faaliyetleri yürütülürken bu iki programın bağlı olduğu kurumlar arasında herhangi bir işbirliğine ve koordinasyona da gidilmemektedir. Araştırmamızın başından beri resmetmeye çalıştığımız şartlar altında bu prog-

[19] Altaş, "Uzaktan Eğitim ve İLİTAM", 389-390, 392-393, 396-397.

ramların problemlerini çözmeleri ve kendilerinden beklenen yararlılığı göstermeleri de pek mümkün görünmemektedir.

Lisans eğitimini kesintiye uğratıp olumsuz yönde etkileyen bu görüntü karşısında başvurulabilecek en kestirme çözüm, kanaatimizce, sıkıntılı ve zor şartların mecbur bıraktığı geçici bir çözüm mahiyetindeki bu programların yeni bir planlama ile Açıköğretim İlahiyat Lisans Programı (AÖİLP) adını taşıyan dört yıllık bir program altında birleştirilmesidir. İÖP ile benzer problemlerle yüzleşeceğini tahmin ettiğimiz İlahiyat (Arapça) Önlisans Programı da yine dört yıllık Açıköğretim Arapça İlahiyat Lisans Programına dönüştürülebilir. İlahiyat Fakültelerindeki programlara koşut olarak bu programlar çeşitlendirilebilir, bunların İngilizce versiyonları açılabilir. Eğer zamanla şartlar gerektirirse, o zaman önlisans programlarının açılması yeniden değerlendirilebilir.

Her türlüsünü Açıköğretim İlahiyat Programları adı altında toplayabileceğimiz bu programlar öncelikle uzaktan, internet üzerinden vb. şekillerdeki öğretim türleri hususunda uzmanlaşmış olan Açıköğretim Fakültelerinde açılmalıdır. Fakat eğer bu Fakülteler bir İlahiyat Fakültesi veya dengi bir Fakülte ile aynı Üniversite çatısı altında değillerse, yeterli sayıda ilahiyatçı öğretim elemanına sahip olmaları bu programları açmalarının şartı haline getirilmelidir. Yine bu programlar, yeterli altyapıya, donanıma ve diğer imkânlara sahip olan İlahiyat Fakültelerinde veya dengi Fakültelerde ya da bu Fakültelerin bulunduğu Üniversitelerde de açılabilir. Ancak bunlar, sayıları ölçüsüzce artırılmak suretiyle yüzyüze eğitimin önüne geçirilmemeli, temel fonksiyon olarak hayat boyu öğrenmenin bir parçası olmaktan çıkarılmamalı, öğretmen ve eğitimci yetiştiren birimlere hiç dönüştürülmemelidir. Böylece bir taraftan uzaktan din eğitimi daha nizami ve ciddi bir yapıya kavuşturulurken, diğer yandan İlahiyat Fakültelerinin şimdi olduğundan çok daha donanımlı hale gelmelerinin önü açılmış olur. Bir taraftan da açıköğretim programlarından elde edilen gelirlerin sadece belli kurumların ellerinde toplanmasının da önüne geçilir.

Açıköğretimin İlahiyat alanındaki bazı mesleki kazanımlar için uygulama yapılmasına elverişli olmaması, İÖP'de Kur'ân dersine yer verilmemesi, bu programın iki yıllık süresinin yükseköğretim düzeyinde temel İslâm öğretimi için yetersiz kalması, İLİTAM'ın bu problemleri çözmemesi, aksine daha da artırması, her iki programın da modern usullerle yüzyüze İlahiyat eğitimi almayı reddeden

kişiler tarafından istismar edilebilmesi, Arapça Hazırlık Sınıfı hariç dört yıllık İlahiyat eğitiminin ikişer yıllık programlarda verilmesinin anlamsız olması bu bölümde ele aldığımız problemlerdir. Bu problemlerin yukarıda nispeten temas ettiğimiz çözümleri, kurumsal iyileştirmelerin yolunu açacaktır. Fakat bunların yeterli olmayacağı gözden kaçırılmamalıdır. Bunların yanı sıra eğitim-öğretime ilişkin mevcut sorunların da halledilmiş olması gerekir.

2. EĞİTİM-ÖĞRETİME İLİŞKİN PROBLEMLER

Açıköğretim İlahiyat programlarında verilen öğretimle ilgili problemlerin başında bu programlarda yüzyüze öğretimin yapılmayışı gelmektedir. Konuyla ilgili olarak tartışılması gereken ilk husus, yüksek din eğitiminin açık olarak verilip verilemeyeceği meselesidir. Burada uzun tartışmalara girecek değiliz. Fakat belirtmeliyiz ki, bazı yönleri itibariyle din eğitimi, açıköğretim, internet üzerinden öğretim, uzaktan öğretim vb. açık veya çevirimiçi eğitim türleri için çok da elverişli değildir. Çünkü bazı dersler kendilerine has özellikleri sebebiyle öğrencinin Hocasından yüzyüze ders almasını zorunlu kılmaktadır. Sözgelimi, yoğun uygulama, öğretmen-öğrenci iletişimi ve etkileşimi veya usta-çırak ilişkisi gerektiren Tıp, Mühendislik ve Güzel Sanatlar gibi bazı bilim alanlarının çoğu dersleri böyledir. Açıköğretimde sınavların test tekniğiyle yapıldığını dikkate alacak olursak, yine aynı türden derslerin buna da uygun olmadığını görmezden gelemeyiz. Burada yalnızca Kur'ân dersini kastetmiyoruz; Arapça, Tefsir Metinleri, Hadis Metinleri, Dinî Hitabet ve Dinî Musikî gibi dersler önemli ölçüde yüzyüze öğretimi ve klasik sınavı gerekli kılmaktadır. Zira bu tür derslerde yorum ön planda olup, dersin Hocası sınavlarda öğrencinin bilgisi kadar yaptığı yorumları, yürüttüğü muhakemeyi ve kurduğu cümleleri de değerlendirmeye almaktadır.

Öte yandan öğrenme, fikir oluşturma ve olgunlaştırma süreçlerinde öğrencinin yazılı ve basılı materyallerin yanı sıra Hocalarıyla iletişimde bulunması ve öğrenci arkadaşlarıyla da müzakereler yapması zaruridir. Oysa açıköğretim süreçlerinde öğrenci öğrenen-öğreten iletişim ve etkileşiminden mahrum kalmaktadır. Daha temelde bir tespit yapmak gerekirse, bilgiyi yalnızca kitap merkezli olarak öğrenen, Hocasına soru sorup cevap alma imkânı bulamayan, derslerde ve sınavlarda fikir üretme fırsatından mahrum olan, bunların yerine sadece basılı materyallerden öğrenerek ve sınavlarda birkaç şıktan birini işaretleyerek

ders geçen bir öğrencinin,[20] bilgiyi okulunda doğrudan Hocasından alan, onunla birebir iletişim kurarak akademik basamakları aşan bir öğrenci ile aynı kazanımları elde edeceğini söylemek imkansızdır.[21] Bir öğretim programının en önemli amacı, hedef kitleye akademik bilgi kazandırmasıdır. Mezunlar üzerinde yapılan araştırmalar, İLİTAM programının akademik başarı oranının yetersiz olduğunu göstermektedir.[22]

Akademik başarı eğitim-öğretimin hedeflerinden yalnızca biridir. Öğrenciyi yönlendirmek, hatalarını düzeltmek, ona problem çözme, örnek alma, davranış geliştirme, arkadaşlıklar ve dostluklar kurma, sosyalleşme vb. kazanımlar sağlamak da eğitim-öğretimin asli görevleri arasında yer almaktadır. Bunların hepsini kapsayan genel başarı bakımından yüzyüze eğitimin de elbette önemli problemleri vardır. Fakat uzaktan eğitimin bu yönden yüzyüze eğitime nispetle çok daha başarısız kaldığı anlaşılmaktadır.[23] Zira okullarda, hassaten Üniversitelerde, ne öğretmenlik sadece bilgi aktarmaktan ve ne de öğrencilik yalnızca bilgi öğrenmekten ibarettir; eğitim-öğretim bilgiden ve bilimden çok daha fazlasını ifade etmektedir. Açıköğretim süreçlerinde bunların istendik düzeyde gerçekleşemeyeceği izahtan varestedir. Nitekim Altaş'ın İLİTAM bağlamında yaptığı araştırmada öğrenme, öğreten-öğrenen etkileşimi, sorun çözme becerisi kazanma, sosyalleşme, fikir oluşturma vb. yönlerden öğrencilerde verimin düşük düzeyde gerçekleştiği gözlemlenmektedir.[24] İnternet temelli ideal bir öğretim uygulamasında yalnızca açıköğretim metotlarıyla yetinilmemeli, bu mahzurlarını gidermek üzere basılı materyal ve yüzyüze öğretim boyutları da işe koşulmalıdır.[25]

Açıköğretim Fakültelerinin internet üzerinde canlı ders odaları veya çevrimiçi e-öğrenme ortamları oluşturmalarının, televizyon kanallarında eğitici programlar düzenlemelerinin vb. uygulamalara yönelmelerinin açıktan öğretimin eksikliklerini nispeten gidereceği, bu yüzden de bizim bu endişelerimizin

---

20 Açıköğretimin dezavantajlı yönleri hakkında bk. Kaya, *Uzaktan Eğitim*, 20-22.

21 Bununla birlikte açıköğretimin yüzyüze eğitime eşit olduğunun söylenebileceği de iddia edilmektedir (Kaya, *Uzaktan Eğitim*, 16).

22 Altaş, "Uzaktan Eğitim ve İLİTAM", 393-394, 401.

23 Benzer bir mukayese için bk. Necmi Eşgi, "Web Temelli Öğretimde Basılı Materyal ve Yüz Yüze Öğretimin Öğrenci Başarısına Etkisi", *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 4, sy. 4 (Güz 2006): 459-473.

24 Altaş, "Uzaktan Eğitim ve İLİTAM", 393-394, 401.

25 Eşgi, "Web Temelli Öğretimde Basılı Materyal", 461-62, 469.

yersiz olduğu ileri sürülebilir. Şayet öğrencilere en azından alanın temel derslerinin bir kısmında veya tamamında internet üzerinden dersi izleme mecburiyeti getirilir, devamsız öğrencilerin kayda geçirilmesi sağlanır, yüzyüze eğitimde olduğu gibi, devamsızlıklarla ilgili gerekli resmi işlemler yapılırsa, o zaman bu sistemler sağlıklı işleyebilir ve beklenen sonuçları verebilir. Fakat ülkemizde açıköğretimi desteklemek maksadıyla internet üzerinden ders kitabı yayınlamaktan ve televizyon programları düzenlemekten öteye maalesef geçilememektedir.

Biz açıköğretimde bütün derslerin canlı ders odalarından izlenmesi gerektiğini ileri sürmüyoruz. Bazı derslerde devam için öğrencinin görsel ve/veya işitsel malzemeyi çevirimiçi olarak izlemesi de yeterli görülebilir. Ancak her dönem en az bir veya birkaç dersin çevirimiçi takibi zorunlu hale getirilerek, öğrencinin eğitim-öğretim süreçlerini uygulamalı bir biçimde görüp öğrenmesi sağlanabilir. Hatta yüzyüze eğitimin şart olduğu programlarda bile bazı dersleri –en azından seçmeli olarak- çevirimiçi hale getirmek, öğretim elemanları ve öğrenciler açısından faydalı ve rahatlatıcı sonuçlar doğurabilir. Zira bilgisayar teknolojisi başta olmak üzere teknolojinin sunduğu imkanlardan yararlanmak, eğitim-öğretimi çağdaşlaştırmanın, öğrenmeyi ve öğretmeyi kolaylaştırmanın ve hızlandırmanın yolları arasında yer almaktadır. Nitekim Dünya'da da benzer uygulamalar mevcuttur.[26]

Yukarıda belirttiğimiz gibi, Açıköğretim İlahiyat programlarının karşı karşıya olduğu diğer bir problem de bu programlarda Arapça Hazırlık Sınıfının bulunmayışıdır. Oysa Arapçanın İslâm ilimlerinde ve din eğitiminde son derece önemli bir yer tuttuğunda şüphe yoktur. Zira Arap dili, İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'ân ile sünnetin orijinal dilidir. İlahiyat Fakültelerinde bu gerekçeye binaen zorunlu Arapça Hazırlık Sınıfları bulunmaktadır. Açıköğretim İlahiyat programlarından mezun olan öğrenciler bu sınıfta tahsil edilen Arapça bilgisinden mahrum kalmalarına rağmen, öğrenim sürecini yüzyüze öğrenim gören öğrencilere göre bir yıl erken bitirme şansını yakalamaktadırlar.

Açıktan İlahiyat öğretiminin gerçekten önemli bir zaaf noktasını teşkil eden bu problemin halledilmesinin önünde aslında bir engel bulunmamaktadır.

---

[26] Ela Akgün Özbek, "Açık ve Uzaktan Öğrenmenin Günümüzdeki Durumu", *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 3, sy. 3 (Ağustos 2014): 155, Erişim 25 Ağustos 2017, http://jret.org/FileUpload/ks281142/File/14.akgun_ozbek.pdf.

Mevcut programlar kapatıldıktan sonra açılmasını önerdiğimiz AÖİLP'e yabancı dil zorunluluğunu gerektiren şartlar sağlandıktan sonra Arapça Hazırlık Sınıfı konulur, bu sınıfın derslerini öğrencinin Açıköğretim Fakültesinde devamın zorunlu olacağı e-sınıflardan veya herhangi bir İlahiyat Fakültesinden yüzyüze alması sağlanırsa, bu konu bir sorun olmaktan çıkar ki, kanaatimizce en isabetli çözüm budur. Böylece bu tür programların istismar edilmesini önlemeye yönelik ciddi bir adım da atılmış olur. Mevcut programlarla uzaktan İlahiyat öğretimine devam edilecekse, bu takdirde İÖP'e zorunlu hazırlık sınıfı konulması daha doğru olur.

Arapça Hazırlık Sınıfının konulmasıyla Açıköğretim İlahiyat programlarının eğitimsel sorunları tamamen çözüme kavuşmuş olmaz. Bu noktada biri Kur'ân öğretimiyle, diğeri temel din hizmetleri ve öğretmenlik meslekleriyle ilgili birkaç önemli soruna daha dikkat çekmeden geçemeyeceğiz. İÖP'te Kur'ân dersinin bulunmayışı çok büyük bir eksikliktir. Ayrıca din eğitimi açısından da kabul edilebilir değildir. İLİTAM'da okutulan Kur'ân dersiyle ilgili de haddinden fazla sorun vardır. Mehmet Dağ, yayınladığı bir makalede bu sorunlara değinmektedir.[27] Ancak belirtmeliyiz ki, İLİTAM programındaki Kur'ân dersine ilişkin sorunlar üstesinden gelinemez değildir. Arapça Hazırlık Sınıfı hakkındaki çözüm önerimiz bu meseleyle ilgili olarak da uygulanabilir.

Açıköğretimle ilgili diğer bir önemli problem de staj ve uygulamadır. Açıköğretim programları, Tıp, Mühendislik, Güzel Sanatlar ve Öğretmenlik gibi alanlarda staj ve uygulama yapılmasına uygun olmadığı gibi, din eğitimi alanında da buna imkân tanımamaktadır. Oysa İmam-Hatiplik ve Kur'ân Kursu Öğreticiliği gibi temel dini görevleri ifa etmeye aday olan bir öğrencinin staj yaparak formasyon kazanması bu görevlerin doğası icabıdır. Gerçi İlahiyat Fakültelerinde de bu konuda zorunlu bir staj programı uygulanmamaktadır; fakat Dini Hitabet dersine bağlı olarak öğrencilere yine de bir formasyon kazandırılmaya çalışılmaktadır. Hem açıköğretim hem de yüzyüze İlahiyat programlarına bu hususta zorunlu bir staj rejimiyle öğrencilere formasyon kazandırılması ihmal edilmemesi gereken bir zorunluluk arz etmektedir.

[27] Mehmet Dağ, "İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programlarında Kur'ân Dersi-Müfredat, Materyal Hazırlama ve Karşılaşılan Sorunlar", *Ekev Akademi Dergisi* 17, sy. 55 (Bahar 2013): 37-54.

Öte yandan YÖK'ün yeni bir kararıyla İlahiyat Fakültelerini öğretmen yetiştiren kurumlar statüsüne alması bu programların problemlerini daha da artırmıştır. Çünkü verdikleri diplomalar İlahiyat Fakültelerinin verdiği diplomalara denk kabul edilen bu programlar, anılan kararla birlikte bir anda öğretmen yetiştiren programlar statüsü kazanmıştır. Önümüzdeki günlerde, yeni gelişmeyle seçmeli dersler kapsamına alınan öğretmenlik formasyonuyla ilgili derslerin bu programlara yansıtılıp yansıtılmayacağını göreceğiz. İlahiyat Fakültelerinden formasyon derslerini alarak mezun olanlar öğretmen olarak atanabileceklerine göre, onlarla aynı haklara sahip olan İLİTAM mezunları için nasıl bir uygulamaya gidileceği merak konusudur.

Arapça Hazırlık Sınıfı hakkında önerdiğimiz yöntem burada da uygulanarak staj problemi zahiren çözülebilir. Ne var ki, bu doğru olmaz. Çünkü İlahiyat alanı dışında hiçbir bilim alanında açıköğretim yoluyla öğretmen yetiştirilmesi söz konusu değildir. Bir ara AÜAÖP'ye bağlı olarak İngilizce Öğretmenliği Lisans Programı açılması bunun tek istisnasıdır. Zamanla bunun yanlışlığı farkedilmiş olmalı ki, 2012-2013 öğretim yılından itibaren bu programa öğrenci alımı durdurulmuştur.[28] Yüzyüze öğrenim görmeyen, dolayısıyla öğrenme ve öğretme süreçlerini bizzat tecrübe etmeyen ve herhangi bir staj ve uygulama yapmamış olan mezunların öğretmenlik mesleği için elverişli olamayacakları apaçık bir hakikattir. Şu hâlde açıköğretim yoluyla öğretmen yetiştirilmesi pedagojik açıdan isabetli değildir. Ancak böyle bir yolu zorunlu kılabilecek olağanüstü şartlar bu değerlendirmemizin dışındadır.

Eğitim ve öğretimin yüzyüze yapılmaması, öğrenen-öğreten etkileşiminin gerçekleşmemesi, Arapça Hazırlık Sınıfının bulunmaması, Arapça, Dini Hitabet, Kur'ân vb. derslerle ilgili problemlerin çözülmemesi ve staj ve uygulama yapılmaması, açıköğretim İlahiyat programlarının başarı ve yeterlilik düzeylerini oldukça düşürmektedir. Mevcut teknolojik altyapıdan kaynaklanan imkân veya imkansızlıkların, sınav süreçlerinin vs. faktörlerin de bu programların başarı durumlarını etkileyeceğinde şüphe yoktur. Fakat kanaatimizce bu husustaki en önemli faktör, bu programlara ideolojik nedenlerle kayıt yaptırmadır. Zira kendinin din ve dindarlık anlayışını İlahiyat Fakültelerinde verilen eğitimden tama-

---

28 "İngilizce Öğretmenliği Program Profili", Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi, Erişim 31 Ekim 2017, http://abp.anadolu.edu.tr/tr/program/programProfili/1651/8/1.

men farklı görmek, sırf verdikleri diplomaların getirdiği avantajlardan yararlanmak için bu programlarda tahsil görme zorunluluğu hissetmek,[29] öğrencinin motivasyonunu etkilediği gibi, verilen eğitimden yararlanma düşüncesini de büyük ölçüde rafa kaldıracaktır.

Oysa İÖP ve İLİTAM müfredatındaki derslerin ekseriyeti, içerik olarak İlahiyat Lisans Programındaki derslerle ayniyet arzeden veya benzerlik gösteren derslerdir. Ayrıca İslâm tarihi boyunca Medreseler başta olmak üzere çeşitli eğitim kurumlarında bu dersler nasıl okutulmuşsa İlahiyat Fakültelerinde de aynı şekilde okutulmaktadır. Buradan hareketle, bu çevrelerin gerekçelerinin eksik ve yanlış bilgiye dayandığını, onların bu sonuca ulaşmalarında İlahiyat Fakülteleri aleyhine kasten yürütülen kara propagandanın etkili olmuş olabileceğini düşünebiliriz. Daha da önemlisi, öğrencilerin yukarıda bahsettiğimiz araştırmadaki cevaplarından, bu tür gerekçelerin arka planında devlet eliyle verilen din eğitiminden mümkün olduğunca uzak durma ve onun yerine gayri resmi olarak verilen din eğitimini ikame etme çabasının yattığı sonucunu bile rahatlıkla çıkarabiliriz. Neticede bu çevrelerin, kendilerini iş sahibi yapacak diplomayı resmi kurumlardan talep ederken, dini fikirlerini ve ideolojilerini gayri resmi kurumlardan tahsil etmenin peşinde oldukları açıkça görülmektedir.

Ölçme ve değerlendirme eğitim-öğretim süreçlerinin önemli bir parçasıdır. Açıköğretim programlarında bu konu da epeyce problemli görünmektedir. Normalde bizim burada bu problemlere de temas etmemiz beklenir. Ne var ki, biz, bu problemlerin önemini dikkate alarak, onlarla ilgili problemleri ayrı bir başlık altında ele alıp değerlendirmemizin daha isabetli olacağını düşünüyoruz.

3. ÖLÇME VE DEĞERLENDİRMEYE İLİŞKİN PROBLEMLER

Eğitim-öğretimde bilgiyi verme teknikleri kadar ölçme ve değerlendirme metotları da önemli bir unsurdur. Dünya'da bireylerin başarı durumlarının belirlenmesi amacıyla üç ana ölçme ve değerlendirme türü kullanılmaktadır. Bunlardan birincisi, sınava girenlerin başarılarının belli bir ölçüte göre değerlendirildiği ölçüt referanslı değerlendirme; ikincisi, katılımcıların başarılarının diğer katılımcıların başarılarına nispetle değerlendirildiği norm referanslı değerlendirme; üçüncüsü de bir eğitim programına katılan bireylerin başarı durumlarının başla-

[29] Altaş, "Uzaktan Eğitim ve İLİTAM", 406-407.

dıkları ana kıyasla ne kadar ilerlediğinin ölçüldüğü ipsative değerlendirmedir. Bunların hepsini kapsayan karma bir politikadan da bahsedilebilir.[30]

Ülkemizde öğrencinin başarısı genellikle yazılı veya sözlü sınav, test ve ödev yoluyla ölçülmektedir. Açıköğretim programlarında –nadir istisnalar dışında- bunlardan yalnızca çoktan seçmeli test tekniği uygulanmaktadır. Bu tekniğin eğitim-öğretim süreçlerini değerlendirmedeki ve elde edilen bilgiyi ölçmedeki başarısı öteden beri tartışmalıdır. Dili mekanik hale getirmesi, öğrencilerin yaratıcı düşüncelerinin gelişimini engellemesi, onların araştırma, yorumlama, karşılaştırma, tartışma, çözümleme, birleştirme, problem çözme ve değerlendirme yapma yeteneklerini köreltmesi, edebiyat zevklerini öldürmesi, üst düzey bilişsel ve duyuşsal becerilerini ve yorumlama yeteneklerini ölçmeye elverişli olmaması vb. hususlar bu tekniğin zaaf noktalarını oluşturmaktadır. Yine bu teknik, öğrencilerin kendilerini ifade edebilmesi, düşündüklerini yazılı ve sözlü bir metne çevirebilmesi, sorularını ve sorunlarını ortaya koyabilmesi, cümle kurabilmesi, kompozisyon yazabilmesi, akademik yazı oluşturabilmesi, yorumlama ve karşılaştırma yapabilmesi ve sair dilsel gelişim aşamaları açısından da oldukça fazla sorun ortaya çıkarmaktadır.[31]

Çoktan seçmeli test tekniğinde öğrencinin sınıf içindeki ve dışındaki davranışlarını, derse karşı ilgisini ve tutumunu izleyerek ölçme ve değerlendirme sürecine katabilmek, velhasıl öğrenci performansını her yönüyle değerlendirebilmek mümkün olamamaktadır. Yine bu teknikte yeterli düzeyde ders çalışmayan ve konuya yabancı olan bir öğrencinin bile beş şıklı bir soruda doğru cevabı bulma şansının %20 olması, biraz bilgi sahibi bir öğrencide ise zihninde oluşan çağrışım sayesinde bu şansın çok daha yükselmesi, eğitim-öğretimi olumsuz yönde etkilemektedir. Keza bu tekniğin, Kur'ân, Arapça ve Dini Hitabet ile Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Kelam metinleri gibi ilahiyat alanıyla ilgili temel derslerin büyük bir kısmı için uygun olmaması, soruları cevaplandırmak için öğrencinin cümle kurma zorunluluğunun bulunmaması önemli bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.

---

30 Murat Akyıldız, "Açık ve uzaktan öğretimde ölçme ve değerlendirme politikaları", *Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 3 (2015): 9.

31 Ahat Üstüner ve Murat Şengül, "Çoktan Seçmeli Test Tekniğinin Türkçe Öğretimine Olumsuz Etkileri", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 14, sy. 2 (2004): 202-207.

Bu bahsi bitirmeden önce önemli bir problemi daha mercek altına almamız yerinde olacaktır. Müşahede etmekteyiz ki, açıköğretim programlarından birini bitiren mezunlar, mezuniyet puanının belli oranlarda sonucu etkilediği mesleki atama, lisansüstü öğretim, araştırma görevliliği vs. için yapılan sınavlarda kolaylıkla örgün eğitim mezunlarına göre daha avantajlı olabilmektedirler. Zira test usulü sınavlarda yüksek puan almak klasik sınav türlerine nispetle çok daha kolaydır. Belki yalnızca birkaç ders için yapılan test sınavları bundan müstesna tutulabilir. İlahiyat bilimlerinde de test usulü sınavlarda yüksek puanlar alıp başarılı olmak kolay iken, klasik usulle yapılan sınavlarda yüksek puanlar almak hiç de kolay değildir. Test usulü sınava çok da uygun olmayan dersler açısından baktığımızda ise, bu dengenin olabildiğince bozulduğunu ve yüzyüze eğitim mezunları aleyhine bir durum ortaya çıkardığını görmekteyiz.

Bizim bu cümlelerimiz abartılı bulunabilir. Ancak açıköğretim programlarını yürüten Anadolu Üniversitesi'nin yakın zamana kadar uyguladığı öğrenci başarısını değerlendirme sistemini bilen herkes bizi bu hususta haklı bulacaktır. Diğer birçok üniversite gibi, bu üniversitemiz de öğrencilerin sınavlardaki başarılarının değerlendirmede Bağıl Değerlendirme Sistemini (BDS) kullanmaktadır. Anadolu Üniversitesi, Açıköğretim, İktisat, İşletme Fakülteleri Öğretim ve Sınav Yönetmeliği'nin 11'inci maddesi, BDS esaslarını belirlemeyi Üniversite Senatosu'na, her ders için dönem içi ve dönem sonu değerlendirmelerinin türü ve başarı notuna katkı oranlarını belirlemeyi de ilgili birimin Yönetim Kuruluna bırakmaktadır.[32] Ön Lisans ve Lisans Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği de bir ders hakkındaki öğrenci başarısına ilişkin son değerlendirmeyi yapma ve öğrencinin sayısal notunu harf notuna çevirme hususunda, o dersi alan tüm öğrencilerin genel başarı düzeyini de göz önüne alması şartıyla, dersi veren öğretim elemanını yetkili kılmaktadır.[33] Üniversite Senatosu, Öğretim ve Sınav Yönetmeliği'nde harf notlarını ve katsayılarını, "AA: 4.0, AB: 3.7, BA: 3.3, BB: 3.0, BC: 2.7, CB: 2.3, CC: 2.0, CD: 1.7, DC: 1.3, DD: 1.0, FF: 0.0" şeklinde belirlemiştir.

[32] "2011-2012 Öğretim Yılı Bahar Dönemi Kayıt Yenileme Kılavuzu", Anadolu Üniversitesi, Erişim 19 Mart 2012, https://www.anadolu.edu.tr/aos/belgeler/kilavuzlar/2011_2012/2011_2012_DK_BaharDonemiKayit_Yenileme_Kilavuzu.pdf.

[33] "Ön Lisans ve Lisans Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği", Anadolu Üniversitesi, Erişim 19 Mart 2012, https://www.anadolu.edu.tr/ogrenci_isleri/yasa_yonetmelikler/ogr_sinav.aspx.

Bu anlatılanların ne anlama geldiğini anlamak için Mutlak Değerlendirme Sisteminin karşıtı olarak kullanılan Bağıl Değerlendirme Sistemi'ne (BDS) biraz daha yakından bakmak gerekir. İstanbul Üniversitesi'nin internet sayfasında bu sistem hakkında şu özet bilgiyi buluyoruz:

Adından da anlaşılacağı gibi BDS'de bir öğrencinin başarısı, o öğrencinin içinde bulunduğu sınıfındaki diğer öğrencilerin başarı düzeyleri ile bağlantılı bir şekilde değerlendirilmektedir. Sistemde bu işlem, özel bir istatistik yöntem kullanarak yapılmaktadır. Bu yöntemin kullanılmasındaki temel amaç, belirli bir dersi alan öğrencileri 100 üzerinden aldıkları mutlak (ağırlıklı) notlara göre değil, o dersi alan grup içinde gösterdikleri performansa göre notlandırmaktır. Zira klasik sisteme alışık olanların genel kanılarının tersine ağırlıklı notlar, çoğu durumda öğrencilerin gerçek başarılarını yansıtmazlar. Sisteme yabancı olanlar, başlangıçta öğrenci performansının belirlenmesi terimini yadırgayabilirler. Performansın anlamı, bir öğrencinin sınıf ortalamasına göre ne durumda yani sınıfında hangi konumda olduğudur. Bir öğrencinin sınıftaki konumunu ifade etmenin en iyi yolu, o öğrencinin sınıf ortalamasının ne kadar altında veya üstünde kaldığını belirlemektir. (…) Bağıl Değerlendirme bir başarı ölçme sistemi değil, ölçme sonucunda elde edilen notları değerlendirme yöntemidir.[34]

Öğrencinin bağıl değerlendirmeye katılabilmesinin, biri devamsız kalmamak, diğeri de ham başarı notunun bağıl değerlendirmeye katma limitinin altında olmamak üzere iki temel şartı bulunmaktadır. Yani, ancak devamsız kalmayan ve ham başarı notu bağıl değerlendirmeye katma limitinin üzerinde olan öğrenciler bağıl değerlendirmeye katılmaya hak kazanırlar.[35] Daha sonraları Üniversite bu sistemi belli bir düzene ve kurallara bağlamıştır.[36] Fakat bir müddet yürürlükte kalan ilk uygulama gereğince devamsız kalan öğrencilerin notlarının bu değerlendirmeye katılmasının herhangi bir anlamı yoktur. Sınıf ve şube bilincinin bulunmadığı, doğası gereği devamın hiç aranmadığı açıköğretimde, öğrencilerin

---

34 "Bağıl Değerlendirme Sistemi Nedir?", İstanbul Üniversitesi, Erişim 19 Mart 2012, http://www.istanbul.edu.tr/guncel/bds/bdsnedir.htm.

35 "Bağıl Değerlendirme Sistemi İşlemleri", İstanbul Üniversitesi, Erişim 20 Mart 2012, http://www.istanbul.edu.tr/guncel/bds/bdsislem.htm.

36 "İstanbul Üniversitesi Önlisans, Lisans Ölçme Ve Değerlendirme Esasları", İstanbul Üniversitesi, Erişim 27 Ekim 2017, http://www3.istanbul.edu.tr/oidb/mevzuatdosyalar/EsaslarKararlar/OnlisansLisans_Olcme_Degerlendirme_Esaslari.pdf.

başarıları grup içerisinde ve/veya öğretim elemanı nezaretinde oluşmadığından bireyseldir. Bu yüzden de birbiriyle bağlantılı olarak değerlendirilmemelidir. Öte yandan aynı sınıfta ders görmeyen, birbirini hiç tanımayan yüzlerce öğrencinin başarı notlarının sınıf ortalamasına ve grup içindeki performanslarına göre değerlendirmenin tutar tarafı yoktur. Şu hâlde bu sistemin açıköğretim için uygun olmadığı rahatlıkla söylenebilir.

Bağıl sistem, bağıl değerlendirmeye katma limiti belirlenip de ham başarı notu düşük olan öğrenciler değerlendirme dışı bırakılmadan işletildiğinde, sınıf geçmeyi sağlayan not düzeyi iyice düşecek demektir. Bu durumda ham başarı notu çok düşük olan bir öğrenci bile bir anda başarılı pozisyona yükselebilecektir. Özellikle dikkat etmemiz gereken, gerçek başarı düzeyinin gözden kaçtığı böylesi durumlarda, orta düzeydeki bir öğrencinin harf notunun, sırf genel başarı düzeyinin düşük olmasından dolayı bir anda yüksek düzeye gelebilmesidir. Daha açık ifade edecek olursak, bu sistemde, örgün eğitim gören öğrencilerimiz 80-85 ham puanla bile AA harf notunu hak edemeyebilirken, Açıköğretim Fakültesi'nde okuyan öğrenciler 65-75 ham puan aralığıyla AA harf notunu hak edebilmektedirler. Bu da genellikle 90-100 aralığındaki puanlara tekabül etmektedir. Bu da diploma notunun değerlendirmeye katıldığı öğretmenlik, yüksek lisans, doktora, araştırma görevliliği, öğretim görevliliği sınavı gibi sınavlarda, örgün öğretim mezunları aleyhine bir uçurumun doğmasına neden olmaktadır. Oysa öğrenim basamaklarını daha gerçekçi aşanlar ve bilimin daha içinde olanlar bu mezunlardır.

İlaveten şunu da belirtmeliyiz ki, bağıl sistem veya çan eğrisi sistemi gibi adlarla tanıdığımız, kimi üniversitelerde uygulanan, birtakım derslerden gösterilen başarının diğer derslerdeki başarısızlığı telafi etmeye yönelik sınav sistemleri, örgün eğitimde bile, anlatım ve müzakereye dayanan dersler için olumlu olmakla birlikte, dil derslerinde önemli bir performans yitimine sebep olmaktadır.[37] Süreç içerisinde mahzurları görülmüş olmalı ki, Anadolu Üniversitesi açıköğretim programlarında uyguladığı Bağıl Değerlendirme Sistemini 2015 yılında terk ederek, Öğrenci Değerlendirme Sistemine geçmiştir. Ancak öğrencinin başarılı sayılması

[37] Abdurrahman Özdemir, "İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminin Gerekliliği, Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2004): 33.

için 100 üzerinden en az 30 puan alma esasına dayanması nedeniyle,[38] bu sistem de sadra şifa bir çözüm olmaktan uzaktır. Erzurum Atatürk Üniversitesi ise, açıköğretim programlarında bağıl sistemi kullanmaya devam etmektedir.[39] Aynı adı taşıyan ve aynı işlevi gören bu iki program arasındaki farklılıklar bununla da sınırlı değildir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, Açıköğretim İlahiyat Programları resmen ve hukuken muadili oldukları İlahiyat programlarından da gözle görülür bir şekilde farklılık göstermektedir. Bunun en başta gelen nedeni, ülkemizdeki açıköğretim alanlarında uluslararası yeterlilik düzeylerini karşılayacak standartların yeterince belirlenmemiş ve uygulanmamış olmasıdır.

4. STANDARTLARA VE DENKLİĞE İLİŞKİN PROBLEMLER

Açıköğretimde diğer önemli bir sorun da hiç kuşkusuz kalite standartlarıyla ilgilidir. ABD, İngiltere, Avustralya ve Kanada gibi eğitimde söz sahibi olan ülkelerde açıköğretim, uzaktan öğretim, internet tabanlı eğitim veren kurumlar ve programlar çok sıkı denetlenen kalite standartlarına tabidir. Bu ülkelerde eğitimde kaliteyi artırmak ve kalite güvencesi oluşturmak için akreditasyon yöntemine başvurulmakta, yükseköğretim kurumları ve programlarının uluslararası standartları sağlayıp sağlamadığı, kurumsal işleyişin standartları karşılamada başarılı olup olmadığı akreditasyon kurumları tarafından sürekli denetlenmektedir. Akreditasyon süreçlerinde programların amaç ve hedeflerinin, genel içerik ve desenlerinin, yönetsel ve fizikî alt yapılarının, öğretim elemanlarının yeterliklerinin, derslerin içeriklerinin ve öğrencilerin akademik edinimlerinin gerekli standartları karşılayacak nitelikte ya da kalitede olup olmadığı belirlenerek rapor edilir. Erişilebilir hale getirilen bulgular sayesinde uluslararası derece ve diplomaların kalitesi ve geçerlilik kolayca kıyaslanabilir, bunlar arasındaki uyum ve denklik durumu görülebilir. Yine bu sayede istihdam kurumları ve işverenler, iş

[38] "Anadolu Üniversitesi Açıköğretim, İktisat ve İşletme Fakülteleri Öğrenci Değerlendirme Sistemi Esasları", Anadolu Üniversitesi, Erişim 14 Ekim 2017, https://www.anadolu.edu.tr/acikogretim/yonetmelikler-ve-esaslar-yonergeler/esaslar-yonergeler/anadolu-universitesi-acikogretim-iktisat-ve-isletme-fakulteleri-ogrenci-degerlendirme-sistemi-esasla.

[39] "Bağıl Değerlendirme Sistemi", Atatürk Üniversitesi, Erişim 14 Ekim 2017, https://atauni.edu.tr/bagil-degerlendirme-sistemi.

başvurusunda bulunan kişinin mezun olduğu okulun akademik kalite düzeyini kolaylıkla araştırabilirler.[40]

Adı geçen ülkelerde açıköğretim programlarının denetimine ve akreditasyonuna özel bir önem verilmektedir. Zira açık ve uzaktan eğitim uygulamalarında yaşanan nicel gelişmelerin istismara açık olması, itibar görmeyen uygulamalara yönelinmesi, suiistimallerin ve dolandırıcılıkların artması, programların kalitesinin zayıf kalması, eğitime gereken zamanın ayrılmaması, teknolojik altyapının yetersiz olması vb. olumsuzluklar açık ve uzaktan yükseköğretimde kalite sağlamaya yönelik denetimlerin daha sıkı yapılmasını zorunlu hale getirmektedir. Bu bağlamda açıköğretim için ülkenin yetkili kuruluşları tarafından standartlar belirlenmesi, atılması gereken en önemli adım olarak kendini göstermektedir. Nitekim bu ülkelerde, çevirimiçi eğitim uygulamalarında kaliteyi sağlayabilmek için yeterli internet hizmeti sunma, dersleri güncelleme, öğrenme-öğretme süreçlerini geliştirme, öğrenci ve öğretim elemanı desteği sağlama, öğrenci başarısını ölçme ve değerlendirme konularında standartlar oluşturularak uygulamaya geçilmiştir.[41]

Türkiye'de ise, problem kuruluş aşamasında başlamaktadır. Açıköğretim Fakülteleri kurulurken, açıköğretim programları açılıp uygulanırken Dünya'da genel kabul görmüş kriterlerin çok da gözetilmediği anlaşılmaktadır. Açıköğretimin başladığı tarihten beri süregelen uygulamaya göre, ülkemizde Bakanlar Kurulu'ndan karar çıkartabilen her Üniversite veya dengi bir yükseköğretim kurumu bir Açıköğretim Fakültesi açarak, açıköğretim programları yürütme hakkı elde etmekte, YÖK'ün onayıyla muhtelif alanlarda bu programları yürütmektedir. Bünyesinde böyle bir Fakülte bulunsun veya bulunmasın bir Üniversitenin açıköğretim programlarından birini açabilmesi ise, tamamen YÖK'ün izniyle gerçekleşmektedir. Bu süreçlerde elbette normal olmayan bir durum söz konusu değildir. Normal olmayan şey, bu süreçlerin Dünya'da genel geçer kriterlere uygun olarak yürütülmemesi, toplumsal ihtiyaçlardan öteye geçilmemesidir.

---

40 Ertuğ Can, "Açık ve Uzaktan Yükseköğretimde Akreditasyon", *Uluslararası Yükseköğretimde Yeni Eğilimler Kongresi: Değişime Ayak Uydurmak 12-13 Nisan 2016* içinde, ed. A. Metin Ger (İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi Yay., 2016), 73-75, 78.

41 Can, "Açık ve Uzaktan Yükseköğretimde Akreditasyon", 78-79.

Neticede toplumsal ihtiyaçlar karşılansa da bu eğitim faaliyetleri uluslararası kriterlere uygun bir biçimde gerçekleştirilmemektedir; çünkü ülkemizde çevirimiçi yükseköğretimde kalite güvencesi ve akreditasyon faaliyetleri henüz gelişme aşamasında olup, eğitim programları için bir değerlendirme ve akreditasyon süreci bulunmamaktadır. Dahası, yükseköğretim kurumlarının herhangi bir öğretim programı açabilmelerinde akreditasyon ve kalite güvence sistemi de esas alınmamaktadır.[42] Kalite güvencesini sağlamak üzere YÖK tarafından Yükseköğretim Kurumlarında Akademik Değerlendirme ve Kalite Geliştirme Komisyonu (YÖDEK) oluşturulmuş ise de bu bir iç denetim mekanizması olup, kurum ve program bazında dış denetleme ve değerlendirme yapabilecek bağımsız kurum veya kuruluşlar henüz oluşturulamamıştır. YÖDEK'le epeyce bir yol alınmıştır, fakat bu oldukça yetersizdir. Bologna Süreci'nde öngörülen ilke, standart ve kriterlerin tutturulabilmesi için açıköğretim kurumları ve programları da dahil bütün yükseköğretim birimlerinin akredite olması zaruridir.[43]

Verdiğimiz bu bilgilerden ülkemizdeki açıköğretim birimlerinin alanlara yönelik standart ve kriterlere sıkı sıkıya bağlı olarak açılmadığı, ciddi iç ve dış denetim süreçlerinden geçmediği ve akredite edilmediği anlaşılmaktadır. Yüzyüze öğretimde de benzer bir durum elbette söz konusudur. Fakat öğrenciyle iletişimi, şeffaflığı, göz önünde olmayı, kurumsal teşvik ve yaptırımları vs. gerektiren özellikleri sebebiyle yüzyüze öğretimin açıköğretime göre çok daha iyi durumda olacağı, bu ikisi arasında kıyaslama yapmanın bile abesle iştigal anlamına geleceği açıktır. Bütün bunlar açıköğretimin yüzyüze eğitimle aynı olamayacağını, dolayısıyla açıköğretim programlarından alınan diplomaların –kalite değerlendirme süreçlerinden geçirilmeden- yüzyüze eğitimden alınan diplomalarla denk tutulmaması gerektiğini, eğitim-öğretim süreçlerini bilen hemen herkesin kabul edeceği bir hakikate dönüştürmektedir. Ne var ki, ara sıra rastladığımız birkaç ses dışında bu hakikat bir türlü dile getirilmemekte, açıköğretim programlarının büyük problemlerini ortaya koyan kapsamlı araştırmalardan özellikle kaçınılmaktadır. İşin bu noktasında açıköğretimin önemli bir gelir kaynağı haline dönüşmüş olması da dahil her türlü ihtimalin değerlendirilerek gerekli tedbirlerin alınması, ülkemizdeki yükseköğretimin özlenen düzeye yükselebilmesinin bir icabıdır.

---

42 Can, "Açık ve Uzaktan Yükseköğretimde Akreditasyon", 76.

43 Can, "Açık ve Uzaktan Yükseköğretimde Akreditasyon", 80-82.

Özet olarak söylemek gerekirse, açıköğretime uygun olan ve arzulanan başarıyı yakalayan bazı alanlar hariç, ülkemizdeki açıköğretim bugünkü haliyle yüzyüze öğretimin düzeyine yaklaşamaz, onun yerini tutamaz. O halde açıköğretim programlarının verdiği diplomaların yüzyüze öğretim programlarının verdiği diplomalara denk olup olmadığını tartışmaya açmak gerekir. Yapılacak tartışmalar çözüm odaklı alternatifler geliştirilmesine vesile olabilir. İlahiyat alanı özelinde konuşacak olursak, rahatlıkla söyleyebiliriz ki, çalışmamızın başından beri vurgulamaya çalıştığımız temel problemleri nedeniyle, yukarıda da çeşitli vesilelerle belirttiğimiz gibi, açıköğretim İlahiyat programlarından alınan diplomaların yüzyüze İlahiyat programlarından alınan diplomalara denk kabul edilmemesi en gerçekçi yoldur.

Eğer yürürlükte olduğu gibi, gerekli denklik kriterleri oluşturulmadan açıköğretim ile yüzyüze eğitim aynı statüde kabul edilecekse, bu iki öğretim türünden alınan diplomalar birbirine eşit olmaya devam edilecekse, işveren konumundaki kurumlar da personel alımlarını bu eşitlik üzerinden yapmayı sürdürecekse ve bu hususta en azından makul bir sınırlama getirilmeyecekse, mevcut haliyle açıköğretim yüzyüze eğitimi baltalayacak boyuta ulaşabilir. Bunun nedenleri yalnızca test tekniğine dayalı sınav sistemi ve sınavları değerlendirmede kullanılan bağıl sistem vb. kolaycı yöntemler değildir. Biz ne test ne de başka bir ölçme ve değerlendirme sisteme karşıyız. Bu tür tekniklerin zamana ve zemine göre değişebileceğini de kabul ediyoruz. Ancak açıköğretimin her alanında kullanılan mevcut sistemlerin olumsuz yönlerini frenleyecek ilave yöntemlere başvurulmaması, kurumların eleman alımlarında ve diploma puanının sonucu etkilediği diğer sınavlarda haksızlığa neden olmaktadır. En azından kendi alanımız olması hasebiyle İlahiyat alanında bunun olumsuz neticelerini müşahede etmekteyiz.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Adına uzaktan, çevirimiçi, internet üzerinden, web veya internet tabanlı eğitim veya öğretim denilsin ya da daha başka isimlerle isimlendirilsin, açıköğretim modern teknolojiyi eğitim-öğretim alanında kullanmanın bir sonucudur. Açıköğretimin yüzyüze öğretime nispetle avantajlı yönleri olsa da dezavantajlı yönleri çok daha fazladır. Bazı bilim alanları veya dersler için açıköğretim elverişli olduğu gibi, bazıları için uygun değildir. Olumlu ve olumsuz yönlerini bir arada değerlendirdiğimizde, teknolojinin eğitim-öğretim için önemli fırsatlar sunduğu

günümüzde açıköğretimin artık bir gereklilik haline geldiği ve bütün dezavantajlı yönlerine rağmen ondan kaçmanın mümkün olmadığı, son derece gelişen internet imkanları sayesinde, özellikle de devamın zorunlu olduğu e-sınıflar oluşturularak onun dezavantajlarının önemli ölçüde giderilebildiği şeklinde bir sonuç ortaya çıkmaktadır.

Ülkemiz açıköğretim ile 1981 yılında tanışmış, 1982 yılında Anadolu Üniversitesi'ne bağlı olarak Açıköğretim Fakültesi kurulmuş, eğitim tarihimizde ilk defa yükseköğretim veren açıköğretim programları açılmıştır. İlahiyat camiası başlangıçta açıköğretime ilgisiz kalmış, fakat 1989 yılında özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı'nın merkez ve taşra teşkilatlarında görev yapan personelin tahsil durumunu iyileştirmek amacıyla bu Fakültede Sosyal Bilimler Önlisans Programı açılmış, 1997 yılında da onun yerini aynı Fakültede ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin koordinatörlüğünde açılan İlahiyat Önlisans Programı almıştır. Son yıllarda buna aynı programın Arapça versiyonu ve Erzurum Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi'nde açılan İlahiyat Önlisans Programı da eklenmiştir.

Adından da anlaşılacağı gibi İlahiyat Önlisans Programı iki yıllık olup, lisans diploması verememektedir. Onun bu eksikliğini gidermek üzere 2005-2006 eğitim-öğretim yılında Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Merkezi bünyesinde ve İlahiyat Fakültesi'nin sorumluluğunda İlahiyat Lisans Tamamlama Programı açılmış, daha sonra bu program İstanbul Üniversitesi, Erzurum Atatürk Üniversitesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Diyarbakır Dicle Üniversitesi gibi dokuz Üniversitede daha açılarak yaygınlaştırılmıştır. Gerek İÖP, gerekse İLİTAM kısa zamanda oldukça hızlı bir gelişim göstermiş, sadece birkaç yıl içerisinde binlerce öğrenci mezun etmiştir; günümüzde de bu durum değişmemiştir.

Her ne kadar önemli bir ihtiyacı giderse de Açıköğretim İlahiyat Programları birtakım ciddi sorunla karşı karşıyadır. Ülkemizdeki eğitim-öğretimin en azından belli bir kalitenin altına düşmemesi için bunların çözümüne yönelik adımların vakit geçirilmeden atılması gerekmektedir. Bunların başında bu programların örgün eğitim veren İlahiyat Fakültelerine ve onların muadili yüksek din eğitimi kurumlarına denk olarak açılması ve bu kurumların fonksiyonlarının onlara yüklenmesi gelmektedir. Geçen sürede edinilen tecrübeler göstermektedir ki, bu programların örgün İlahiyat programlarıyla örtüşmesi mümkün değildir. Çünkü açıköğretim programlarında Arapça Hazırlık Sınıfı veya onun yerini alabilecek bir uygulama bulunmamaktadır. İÖP'te Kur'ân dersine yer verilmemektedir.

Üstelik Kur'ân ve Dini Hitabet gibi uygulamalı derslerle Tefsir Metinleri, Hadis Metinleri vb. metin dersleri açıköğretim ve onda uygulanan çoktan seçmeli test tekniği için çok da uygun değildir. Oysa bu dersler ilahiyat alanının temel dersleri arasında yer almaktadır.

Öte yandan İÖP ve İLİTAM birbirini tamamlayan iki program olmakla birlikte, bunların ders müfredatları hazırlanırken işbirliğine ve koordinasyona gidilmemektedir. Bu da eğitimde bütünlüğü zedelemekte, kopukluğa yol açmakta, eğitimin başarısını etkilemekte, en önemlisi de bu iki programın içerik bakımından İLP'ye denkliğini suya düşürmektedir. Kanaatimizce bu problem karşısında en pratik çözüm, bu iki programın kaldırılarak ilahiyat alanında dört yıllık açıköğretim lisans programlarının açılmasıdır. İhtiyaca göre bu programların Arapça, İngilizce veya başka bir yabancı dilde versiyonları da oluşturulabilir.

Açıköğretim İlahiyat Programlarında öğrenciye bilgi kazandırmada hedeflenen akademik başarı ve öğretmen-öğrenci etkileşimi gerçekleşememektedir. Üstelik bu tür programların çağdaş yüksek din eğitiminin verildiği Fakülteleri benimsemediği halde yalnızca İlahiyat diplomasına sahip olarak onun getirdiği avantajlardan yararlanmak isteyen çevreler tarafından istismar edilmesi oldukça kolaylaşmaktadır. Oysa eğitim-öğretim bir süreç işi olup, bireylere akademik bakış açısı kazandırmanın yanı sıra örnek alma, davranış geliştirme, arkadaşlıklar ve dostluklar kurma, sosyalleşme gibi pek çok fonksiyon daha icra etmektedir. Açık ve uzaktan öğretim süreçlerinde öğrencilerin bu kazanımlardan pek azına sahip olabileceklerini tahmin etmek zor değildir.

Öğrencinin staj ve uygulama yapmasına elverişli olmaması da açıköğretim programlarının önemli problemleri arasında yer almaktadır. Oysa Öğretmenlik, İmam-Hatiplik, Kur'ân Kursu Öğreticiliği gibi görevleri ifa edecek bir öğrencinin staj ve uygulama yapması gereklidir. Bu yüzden bu iki programı bitirenlerin İHL ve İlahiyat Fakültesi mezunlarıyla aynı haklardan yararlandırılması isabetli görünmemektedir. Özellikle İÖP'te bu durum daha hassas bir durum arzetmektedir. Zira müfredatında Kur'ân dersine yer verilmemesine rağmen İÖP mezunları farklı bir liseden mezun olsalar bile İHL mezunlarının sahip olduğu bütün haklardan yararlanarak, temel din hizmetlerini yürütmek üzere DİB'de resmi görev alabilmektedirler. İHL mezunu olmayanları da öğrenci olarak kabul etmesi, İÖP'ü, hayatında hiç Kur'ân dersi almayan kişilere bile temel din hizmeti alanında görev

yapma fırsatı tanıyan bir yapıya dönüştürebilmektedir. Oysa ne bu doğru ve hakkaniyetli bir yoldur, ne önlisans eğitimi öğrencilere temel din hizmetlerini ifa edecek derecede özellikler kazandırabilir ve ne de iki yıllık süre İslam'a dair 1400 küsur yıllık bilgi birikiminin öğrencilere aktarılması bakımından yeterlidir.

İlaveten, açıköğretim programlarında öğrenci başarısını ölçmek için uygulanan çoktan seçmeli test tekniği de yüzyüze eğitimde uygulanan sınav türlerine kıyasla çok daha kolay olup, öğrenciye çalışma disiplini ve performans kazandırmada yeterince başarılı değildir. Bu sistem dili mekanik hale getirmekte, öğrencilerin yaratıcı düşüncelerinin gelişimini engellemekte, onların araştırma, yorumlama, karşılaştırma, tartışma, çözümleme, birleştirme, problem çözme ve değerlendirme yapma gibi yeteneklerini köreltmekte, edebiyat zevklerini öldürmektedir. Keza bu sistem, öğrencilerin bilişsel ve duyuşsal becerilerini ve yorumlama yeteneklerini ölçmeye elverişli değildir; onların kendilerini ifade edebilmesi, düşündüklerini yazılı veya sözlü bir metne çevirebilmesi, sorularını ve sorunlarını ortaya koyabilmesi, cümle kurabilmesi, kompozisyon yazabilmesi, akademik yazı oluşturabilmesi ve sair dilsel aşamalarını yeterince geliştirememektedir. Bu sistemde öğrencinin sınıf içindeki ve dışındaki davranışlarını, derse karşı ilgisini ve tutumunu izleyerek ölçme ve değerlendirme sürecine katabilmek, öğrenci performansını her yönüyle değerlendirebilmek de mümkün olamamaktadır.

İşaret ettiğimiz özellikleri sebebiyle açıköğretim programlarında uygulanan çoktan seçmeli test tekniği, öğrencilerin sınavlarda alacağı notun abartılı hale gelmesine neden olmaktadır. Bu tekniğin bağıl değerlendirme sistemi vb. yöntemlerle birleştirilmesi, bu abartılı durumu daha da körüklemektedir. Bu da diploma notunun değerlendirmeye katıldığı öğretmenlik, yüksek lisans, doktora, araştırma görevliliği, öğretim görevliliği sınavı gibi sınavlarda, örgün öğretim mezunları aleyhine bir durumun doğmasına neden olmaktadır.

Eğitimde söz sahibi olan ülkeler ülkelerde açıköğretimin bu zaafları, bağımsız kurumlarca çok sıkı denetlenen kalite standartları konularak giderilmeye çalışılmaktadır. Zaten bu ülkelerde eğitimde genel kaliteyi artırmak için standartlar belirlenmekte, kalite güvencesini sağlamak için akreditasyon yöntemine başvurulmakta, yükseköğretim kurumları ve programlarının uluslararası standartları sağlayıp sağlamadığı bağımsız akreditasyon kurumları tarafından sürekli denetlemektedir; istismara daha açık olması sebebiyle de uzaktan eğitim veren kurum ve programların denetimine daha fazla özen gösterilmektedir. Ülkemizde

ise, genel olarak yükseköğretimde kalite güvencesi ve akreditasyon faaliyetleri henüz gelişme aşamasında olduğundan, eğitim programları için bağımsız bir değerlendirme ve akreditasyon süreci bulunmamaktadır. Bunun olumsuz sonuçları uzaktan öğretime yüzyüze eğitime nispetle daha ağır biçimde yansımaktadır.

Yukarıdan beri dikkat çekmeye çalıştığımız mahzurlar, İÖP ve İLİTAM'ın verdiği diplomaların İlahiyat Fakülteleri ve muadili Fakültelerin verdiği diplomalara denk olup olmadığını, eğitim-öğretim açısından olduğu gibi, hak-hukuk açısından da tartışmalı hale getirmektedir. Ancak yeni bir düzenleme ile yukarıdaki mahzurlar giderilerek veya en aza indirilerek bu iki program tek programa çevrilir, standartlar belirlenir ve sürekli sıkı sıkıya denetlenirse, işte o zaman diploma denkliği tartışma konusu olmaktan çıkıp kalitenin artırılması noktasına doğru evrilir. Ancak hangi türden iyileşme gerçekleştirilirse gerçekleştirilsin, bir İlahiyat veya Eğitim Fakültesinden yüzyüze formasyon dersi almadıkça bu programlardan mezun olanların öğretmenlik hakkını elde etmeleri doğru değildir.

İÖP ve İLİTAM ile ilgili bu problemleri kuruluş felsefesine, eğitim-öğretime, ölçme ve değerlendirmeye, standartlara ve diploma denkliğine ilişkin problemler şeklinde gruplandırmak mümkündür. Tasnifimizden de anlaşılacağı gibi, bu programlara ilişkin problemler ilahiyat alanıyla ilgili dahili diyebileceğimiz özellikler taşımakla birlikte, asıl karakterini ülkemizdeki açıköğretim sisteminden ve onun uygulama biçimlerinden almaktadır. Harici, kurumsal veya sistemsel diyebileceğimiz bu problemleri çözüme kavuşturmadıkça ilahiyat programlarına ilişkin temel sorunlar da çözülemeyecek ve neticede sadece bir öğretim dönemi içerisinde bile binlerce mezun verme kapasitesine sahip olan bu programlar yüksek din eğitiminin kalitesini aşağıya doğru çekmeye devam edecektir.

KAYNAKÇA

Akgün Özbek, Ela. "Açık ve Uzaktan Öğrenmenin Günümüzdeki Durumu". *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 3, sy. 3 (Ağustos 2014): 154-165, Erişim 25 Ağustos 2017. http://jret.org/FileUpload/ks281142/File/14.akgun_ozbek.pdf

Akyıldız, Murat. "Açık ve uzaktan öğretimde ölçme ve değerlendirme politikaları". *Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 3 (2015): 8-25.

Altaş, Nurullah. "Uzaktan Eğitim ve İLİTAM Uygulamalarının Geleceği Nasıl Olmalıdır?". *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalı? Sorunlar ve Çözümleri* içinde. ed. Süleyman Akyürek, 387-412. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.

Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi. "2011-2012 Öğretim Yılı Bahar Dönemi Kayıt Yenileme Kılavuzu". Erişim 19 Mart 2012. https://www.anadolu.edu.tr/aos/belgeler/kilavuzlar/2011_2012/2011_2012_DK_BaharDonemiKayit_Yenileme_Kilavuzu.pdf

Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi. "Genel Bilgi". Erişim 14 Ekim 2017. https://www.anadolu.edu.tr/akademik/fakulteler/2/acikogretim-fakultesi/genel-bilgi

Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi. "İlahiyat Programı". Erişim 29 Ekim 2016. http://w2.anadolu.edu.tr/akademik/fak_aof/ilahiyatprogrami/

Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi. "İngilizce Öğretmenliği Program Profili". Erişim 31 Ekim 2017. http://abp.anadolu.edu.tr/tr/program/programProfili/1651/8/1.

Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi. "Önlisans İlahiyat (Arapça)". Erişim 14 Ekim 2017. https://www.anadolu.edu.tr/acikogretim/turkiye-programlari/acikogretim-fakultesi-onlisans-programlari-2-yillik/ilahiyat-arapca

Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi. "Önlisans İlahiyat (Arapça)". Erişim 29 Ekim 2016. http://www.anadolu.edu.tr/acikogretim/turkiye-programlari/acikogretim-fakultesi-onlisans-programlari-2-yillik/ilahiyat

Anadolu Üniversitesi, "Ön Lisans ve Lisans Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği". Erişim 19 Mart 2012. https://www.anadolu.edu.tr/ogrenci_isleri/yasa_yonetmelikler/ogr_sinav.aspx.

Anadolu Üniversitesi. "Açıköğretim Programları Kılavuzu". Erişim 19 Mart 2012. http://eogrenme.anadolu.edu.tr/Documents/2011_12_AcikogretimProgramlariKilavuzu.pdf.

Anadolu Üniversitesi. “Anadolu Üniversitesi Açıköğretim, İktisat ve İşletme Fakülteleri Öğrenci Değerlendirme Sistemi Esasları”. Erişim 14 Ekim 2017. https://www.anadolu.edu.tr/acikogretim/yonetmelikler-ve-esaslar-yonergeler/esaslar-yonergeler/anadolu-universitesi-acikogretim-iktisat-ve-isletme-fakulteleri-ogrenci-degerlendirme-sistemi-esasla

Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi. “Hakkımızda”. Erişim 14 Ekim 2017. https://www.ataaof.edu.tr/FakulteIcerik/Hakkimizda

Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi. “İlahiyat Önlisans”. Erişim 14 Ekim 2017. https://ataaof.edu.tr/Program/Program/26

Atatürk Üniversitesi. “Bağıl Değerlendirme Sistemi”. Erişim 14 Ekim 2017. https://atauni.edu.tr/bagil-degerlendirme-sistemi

Atatürk Üniversitesi. “İlahiyat Önlisans Programı Program Tanıtımı”. Erişim 14 Ekim 2017. https://atauni.edu.tr/program-tanitimi-4

Dağ, Mehmet. “İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programlarında Kur’ân Dersi - Müfredat, Materyal Hazırlama ve Karşılaşılan Sorunlar”. *Ekev Akademi Dergisi* 17, sy. 55 (Bahar 2013): 37-54.

Ertuğ, Can. “Açık ve Uzaktan Yükseköğretimde Akreditasyon”. *Uluslararası Yükseköğretimde Yeni Eğilimler Kongresi: Değişime Ayak Uydurmak 12-13 Nisan 2016.* ed. A. Metin Ger, 72-88, İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi Yay., 2016.

Erturgut, Ramazan. “İnternet Temelli Uzaktan Eğitimin Örgütsel, Sosyal, Pedagojik ve Teknolojik Bileşenleri”. *Bilişim Teknolojileri Dergisi* 1, sy. 2 (Mayıs 2008): 79-85.

Eşgi, Necmi. “Web Temelli Öğretimde Basılı Materyal ve Yüz Yüze Öğretimin Öğrenci Başarısına Etkisi”. *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 4, sy. 4 (Güz 2006): 459-473.

Genç, M. Fatih. “Avrupa ve Türkiye’de İlahiyat Fakülteleri Lisans Programları”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13, sy. 1 (2013): 27-45, Erişim 14 Eylül 2017. http://www.dinbilimleri.com/Makaleler/244720593_1301020816.pdf

Gündüz, Turgay. “Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi (1923-1998)”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy. 7 (Bursa 1998): 543-557.

İstanbul Üniversitesi. “Bağıl Değerlendirme Sistemi İşlemleri”. Erişim 20 Mart 2012. http://www.istanbul.edu.tr/guncel/bds/bdsislem.htm.

İstanbul Üniversitesi. "Bağıl Değerlendirme Sistemi Nedir?". Erişim 19 Mart 2012. http://www.istanbul.edu.tr/guncel/bds/bdsnedir.htm

İstanbul Üniversitesi. "İstanbul Üniversitesi Önlisans, Lisans Ölçme Ve Değerlendirme Esasları". Erişim 27 Ekim 2017. http://www3.istanbul.edu.tr/oidb/mevzuatdosyalar/EsaslarKararlar/OnlisansLisans_Olcme_Degerlendirme_Esaslari.pdf

Kaya, Zeki. *Uzaktan Eğitim*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2002.

Özdemir, Abdurrahman. "İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminin Gerekliliği, Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2004): 27-47.

Özdemir, Engin ve Zengin, Murat Ali. "Uzaktan Eğitimde Kavramsal Çerçeve". Erişim 18 Ekim 2017. http://enginozdemir.home.anadolu.edu.tr/KAVRAMSAL%20%C3%87ER%C3%87EVE.pdf

Üstüner, Ahat ve Şengül, Murat. "Çoktan Seçmeli Test Tekniğinin Türkçe Öğretimine Olumsuz Etkileri". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 14, sy. 2 (2004): 197-208.

Yazıcıoğlu, M. Sait. "İlahiyat Önlisans Programı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42, sy. 1 (2001): 1-9.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, December 2017, 21 (3): 1941-1972

Muhammed İkbal'e Göre Şahsiyet Eğitiminde Fiziksel Çevrenin Yeri

Place of Physcial Environment in Personality Education According to Muhammad Iqbal

Ramazan Gürel
Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Assistant. Prof., *Marmara University, Faculty of Theology, Department of Religious Education*
Istanbul, Turkey
ramazan.gurel@hotmail.com
ORCID ID orcid.org/0000-0001-9066-9098

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 30 Ekim/October 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 04 Aralık/December 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December
Cilt / Volume: 21 **Sayı / Issue:** 3 **Sayfa / Pages:** 1941-1972
DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.349706
Atıf/Cite as: Gürel, Ramazan. "Muhammed İkbal'e Göre Şahsiyet Eğitiminde Fiziksel Çevrenin Yeri-Place of Physcial Environment in Personality Education According to Muhammad Iqbal". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, sy. 3 (Aralık 2017): 1941-1972. doi: 10.18505/cuid.349706.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Muhammed İkbal'e Göre Şahsiyet Eğitiminde Fiziksel Çevrenin Yeri

Öz: Eğitim tarihinde yapılan araştırmalara bakıldığında şahsiyet-eğitim ilişkisine dair farklı fikirler, yaklaşım ve teorilere rastlamak mümkündür. İnsanın duyguları, düşünceleri, davranışları, maddi yapısı ve gelişime açık olan şahsiyet özellikleri onu çok boyutlu olarak ele almayı zaruri hale getirmiştir. Bu durumun bir neticesi olarak gerek İslam coğrafyasında gerekse Batı dünyasında birçok düşünür şahsiyet gelişimi ve eğitimini etkileyen faktörler üzerinde durmuş, fiziksel çevre ve ona bağlı olarak değişen şartları da şahsiyet eğitimine etki eden aktif bir unsur olarak değerlendirme yoluna gitmiştir. Bu çalışmamızda biz, insana dair kendine özgü fikirleri ile İslam düşünce geleneğinde ayrı bir yeri olan Muhammed İkbal'in, şahsiyet eğitiminde fiziksel çevrenin yerine işaret eden fikirlerini ortaya koymaya çalışacağız. Bu bağlamda şahsiyet kelimesinin kavramsal çerçevesini belirlemek, İkbal'in şahsiyet eğitiminde gündeme getirdiği fiziksel çevre ve bu çevrenin özelliklerini tanımak, fiziki çevreyle bağlantılı olarak okul ve öğretmenin şahsiyet eğitimi sürecindeki yerine İkbal'in görüşlerinden hareketle işaret etmek, insan şahsiyetinin gelişimine etkisi açısından İkbal'in fiziki çevreye biçtiği rolü tespit etmek araştırmamızın hareket noktaları olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Muhammed İkbal, İkbal, Şahsiyet, Merd-i Mü'min, Eğitim, Fiziksel Çevre, Okul, Öğretmen.

Place of Physcial Environment in Personality Education According to Muhammad Iqbal

Abstract: When we look at the research done on the history of education, it is possible to come across different ideas about personality-education relation, approaches and theories. Human feelings, thoughts, behaviours, material structure and personality characteristics that are evolving making it necessary to handle him in multi-dimensions. As a result of this situation both in Islamic geography and in the West, many thinkers elaborate the affecting factors on personality development and education, they evaluate the physcial environment and the conditions that change depending on it as an active element influencing personality education. In this our study, we try to put out the ideas that point to the place of physcial environment in personality education of Muhammad Iqbal who has a distinct place in the tradition of Islamic thought with unique ideas

about man. In this context, the starting points of our research will be determination the conceptual framework of the personality word and to recognize the physcial environment that Iqbal brings to the agenda in personality education and pointing to the move of the school and the teacher in the personality education process instead of Ikbal's views in connection with the physical environment and to determine the role give place by Iqbal in the physcial environment in terms of its impact on the development of human personality will be the starting points of our research.

Keywords: Muhammad Iqbal, Iqbal, Personality, God-man, Education, Physcial Environment, School, Teacher.

SUMMARY

The education aims to develop the human being as a whole by the mental characteristics, emotions, personality and spiritual structure. Man is in a network of dialectical relationships with an environment that surrounds him from physical, social and cultural aspects constantly. Personality forms the center of human structure. Therefore throughout history, the way of thinkers, writers, systems and theorists who have developed ideas about education has intersected the concept of personality at some point in the efforts to understand people.

The word "personality", which is a infinitive derived from the root of "şhs" which means "ascending, seeing, growing, growing" in Arabic, comes to mean "individuality". The concept of personality, "the structure of a person's whole attributes, attitudes, abilities, appearance and appearance of adaptation to the environment"; "Consistent patterns of behaviors stemming from the individual and intrapersonal processes", "a person's view of other people and their behavior as a whole" etc. differently defined. According to this, it's possible to say that there is no common definition of the concept of personality, which is the subject of modern psychology and pedagogy.

What is the element that has the primary influence in shaping and training the personality is discussed; in this sense, various factors such as "environment, inheritance (cultural heritage) and cultural values" are emphasized. The history of research on personality education in the West does not go very far. Whereas in the Islamic thought tradition, the examination of laws related to

personality is much older and rooted than in the West, and the starting point of these examinations is accepted as the beginning of the analysis of the nafs. Eventually, the reality is that it is a being that can transform the material periphery of a person be accepted.

Muhammad Iqbal, a Pakistani thinker, is one of the Islamic thinkers who stand out with their own ideas about personality development and education. Iqbal prefers "human" in education and deals with all these determinative elements in human education because human beings do not live in a space and in general have the characteristics of the material circumstance, culture, understanding and system in which the personality is developed and shaped. To make the people conscious, to prepare actions, to make them equipped; to make arrangements for its change, development and transformation is the common point of education philosophies and understandings in general terms. Accordingly, thinkers have historically dealt with humanity in their approach to education throughout history and moved from its reality.

Muhammad Iqbal's view of humanity and imagination is nourished from this point. While putting forth his ideas about humanity, Iqbal has put concepts such as "personality, individuality, self, what is human being ie matter-spirit relation, person-society relation" and his understanding of education has built on this basis. According to Iqbal, education should give individual personality and should show ways of using mind and constructing personality. Iqbal sees personality as the center of the organization of human life and sees the most important goal of education as developing personality.

Although individual basis takes, education should not isolate it from the concrete environment. Iqbal strongly opposes the educational attitude which removes the person from the concrete environment. Because human personality has a tendency to invade and dominate the environment. According to Iqbal, this direction must be used in person's personal education. "Concrete environmental knowledge" for personality development is an undeniable reality. The only way to obtain the knowledge of the concrete environment is through the struggle from confrontation to confront with his powers freely. According to İqbal, the most important thing that is indispensable for human beings is to be able to communicate with the concrete environment freely in this process. However, this freedom is not limitless freedom but also includes a certain discipline. It is a

concrete environmental relationship that can pass on these principles for human should be seen as an area of activity that allows for a series of observations and experiments in order to build personality

According to İqbal, the main thing for the human being is not to adapt to the environment but to dominate it. The constant change in the material world forces the person to rebuild and renew his personality continuously. The most important task to be undertaken human to research material world because nature is created in accordance with human nature. The mind, the senses, the imagination, the desires, the aesthetic values are the most important motivation sources of man in observing and realizing the material world. By observing nature, human beings embrace both the reality of their personality and the divine qualities of its founding elements. In addition, the mental and aesthetic values to be achieved through the discovery of the material circle should be seen as very valuable and important for personality education. The concrete environment, which renews itself again and again with each creation, inspires man to constantly renew himself and to have an active, dynamic personality.

Discussing the effects of the school on the personality education perspective, Iqbal takes a stand against an independent, individualized school building. The most important characteristic of Iqbal's dream school is that it can be trained in material and spiritual education. Iqbal recommends implementation in schoools methods such as "project method, learning method by doing, active method" and liken the teacher a skillful gardener who raises children delicately as a delicate flower. According to him, the teacher is a soul architecture that guiding students, removing obstacles in front of their personality development, and not locking their freedoms. Through such teachers, dynamic individuals and perfect people who will discover the secrets of nature, obtain personality integrity and create a new world will surely exist at all times.

GİRİŞ

Farklı disiplinlerin yanı sıra modern psikolojinin ve pedagojinin önemli bir konusunu teşkil eden şahsiyet kavramı değişik yönleriyle birçok araştırmaya konu olmuş, farklı bakış açılarıyla değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Tarih boyunca insan ve eğitim üzerine düşünen, fikir yürüten, yazıp çizen, sistemler ve teoriler geliştiren düşünürlerin yolu, insanı anlama ve anlamlandırma çabaları-

nın bir noktasında şahsiyet kavramıyla kesişmiştir. Örneğin Sokrates eğitimin amacını, "insanın manevi ve ahlaki yönden kendini tanıması demek olan şahsiyetini kuvvetlendirmek" olarak ortaya koyar.[1] Ünlü Alman eğitimci Fröbel (ö. 1852) de insanın özüne dikkat çekerek insanın iç kanununu, öz benliğini, şahsiyetini geliştirmeyi eğitime hedef olarak belirler.[2] Yirminci yüzyılda ise Gerhard Budde ve Eduard Spranger (ö. 1963) gibi isimler eğitim-şahsiyet ilişkisine özellikle vurgu yapan pedagoglara örnek olarak gösterilebilir.[3]

Batıda şahsiyet eğitimine yönelik araştırmaların tarihi çok eskilere gitmez ve bu araştırmaların odaklandığı nokta psikolog ve pedagogların bakış açılarına göre farklılık arz eder. Bu durum, eğitimle ilişkisi açısından farklı şahsiyet teorilerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Şahsiyet yapısını ve eğitimini sistematik bir tarzda ortaya koymayı amaçlayan bu teoriler[4] yaklaşım tarzlarına göre şu şekilde farklı gruplara ayrılmışlardır: "Şahsiyeti fizyolojik çevreye, yapıya ve davranışlara göre temellendirip eğitmeyi amaçlayan tip teorileri; şahsiyet gelişimini ve eğitimini heyecan, zekâ, hassasiyet gibi belirli vasıflarla açıklayan vasıf teorileri; şahsiyet eğitiminde öğrenme ve rol modele öncelik veren gelişme teorileri; şahsiyetin gelişimini ve eğitimini şuur ve şuur altı dinamiklerle açıklayan dinamikler teorisi; gelenekçi anlayıştan farklı olarak şahsiyeti matematiksel şekillerle topoğrafik olarak ortaya koyan alan teorisi"[5]. Şahsiyet eğitimine yönelik araştırmalar ise "psikanalitik yaklaşım, ayırıcı özellik yaklaşımı, biyolojik yaklaşım, insancıl yaklaşım, davranışsal / sosyal öğrenme yaklaşımı, bilişsel yaklaşım" gibi teoriler çerçevesinde sürdürülmektedir.[6]

---

[1] H. Fikret Kanad, *Pedagoji Tarihi* (İstanbul: MEB Yay., 1948), 1: 133; H. Mahmut Çamdibi, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazzâlî* (İstanbul: İFAV Yay., 1994), 13.

[2] Kemal Aytaç, *Avrupa Eğitim Tarihi* (Ankara: 1972), 273; Çamdibi, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazzâlî*, 14.

[3] Kanad, *Pedagoji Tarihi*, 2:179; H. Mahmut Çamdibi, "Gazzâlî'nin Şahsiyet Terbiyesi, Eğitim ve Din Eğitimi", *İslâmi Araştırmalar Dergisi Gazzâlî Özel Sayısı*, 13, sy. 3-4 (2000): 445.

[4] Hans Jurgen Eysenck, *Fact and Fiction in Psychology* (Penguin Books: 1972), 2.

[5] Ernst Kretschmer (ö. 1964) ve William Herbert Sheldon'ın (ö. 1977) şahsiyet teorileri tip teorilerine; Gordon Allport (ö. 1967) ve Raymond Cattel'in (ö. 1998) şahsiyet teorileri vasıf teorilerine; Sigmund Freud (ö. 1939) ve Carl Gustav Jung'un (ö. 1961) şahsiyet teorileri dinamikler teorisine; Kurt Lewin'in (ö. 1947) şahsiyet teorisi alan teorisine örnektir. Bu teorilerle ilgili geniş bilgi için bk. Çamdibi, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazzâlî*, 92-126.

[6] Hayati Hökelekli, "Şahsiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 38 (Ankara: TDV Yay., 2010), 298.

İslam düşünce geleneğinde şahsiyet ile ilgili kanunların incelenmesi batıya göre çok daha eski ve köklü olup bu incelemelerin başlangıç noktası, nefs ile ilgili tahlillerin yapılmaya başlanması olarak kabul edilmiştir.[7] İslam düşünürleri niyet, amel / davranış, şahsiyet gibi kavramları nefs ile irtibatlandırarak farklı yaklaşımlar ve anlayışlar ortaya koymuşlardır.[8] Başta Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) olmak üzere Ebû Tâlip el-Mekkî (ö. 386/1006), Sülemî (ö. 415/1021), İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) ve Mâverdî (974/1058) gibi düşünürlerin eserlerinde nefs ve şahsiyet eğitimi ile ilgili açıklama ve tahlillere rastlamak mümkündür.[9]

Şahsiyet gelişimi ve eğitimi konusunda kendine has fikirleriyle öne çıkan İslam düşünürlerinden biri de Pakistanlı fikir adamı Muhammed İkbal’dir[10] (ö. 1938). Daha ziyade şair, filozof ve mutasavvıf kişiliğiyle ön plana çıkmış olan İkbal’in tam anlamıyla bir “eğitimci” olduğunu söylemek, sistematik bir eğitim felsefesi ortaya koyduğunu iddia etmek biraz zordur. Bununla birlikte onun eğitim düşüncemize olan katkısını inkâr etmek de mümkün değildir. Abdullah Fârûki’nin de işaret ettiği üzere İkbal, “hiçbir özel eğitim tekniği veya metodolojisi sunmamakla birlikte dikkatlerimizi bütün sağlam eğitim uygulamalarının temelini oluşturan asıl ve en gerekli eğitim prensiplerine yönlendirmiştir. Onun eğitime dair fikirleri mercek altına alındığında bunların modern eğitim problem-

---

7 Çamdibi, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazzâlî*, 11.

8 Çamdibi, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazzâlî*, 11.

9 Çamdibi, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazzâlî*, s. 139-144.

10 Kaynaklar, Muhammed İkbâl’in düşünce dünyasının teşekkülünde birinci derecede rol oynayan şahısların hocaları Mevlana Mir Hasan ve Thomas Arnold olduğunu kaydeder. Konuyla ilgili bk. Mehmet Aydın, “Muhammed İkbâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 22 (Ankara: TDV Yay., 2000), 17. Daha sonraki dönemde Avrupa ziyareti ve batılı birçok bilim adamıyla bizzat görüşmesi ve Milton (ö. 1674), Goethe (ö. 1832), Hegel (ö. 1831), Dante (ö. 1321) ve Niethzsche (ö. 1900) gibi düşünürlerin eserlerini tetkiki İkbal’in zihniyet yapısını daha da zenginleştirmiştir. Batı’dan tekrar Hindistan’a döndüğü dönem İkbl’in düşünce dünyasının olgunluk dönemidir. Bu dönemde başta Mevlânâ (ö. 1273) olmak üzere Hallâc-ı Mansûr (ö. 922), İbn-i Arabî (ö. 1240), Mahmut Şebüsterî (ö. 1340), Şeyh Gâlip (ö. 1799), Mevlânâ Şibl-i Nu’manî (ö. 1914), İbn-i Teymiyye (ö. 1328), İbn-i Haldûn (ö. 1406) gibi şahıslar İkbâl’in düşünce dünyasının olgunlaşmasında çok etkili olmuşlardır. Özellikle Mevlânâ onu çok etkilemiş, bu yüzden birçok düşünür İkbâl’e, Rûm-i Asr (Asrın Mevlânâ’sı) unvanını vermişlerdir. İkbâl’in kendisinden sonra düşünceleriyle etkilediği şahıslar arasında ise A. Schimmel (ö. 2003), Eva de Vitray Meyerovitch (ö. 1999), Ali Şeriâtî (ö. 1977), Mehmet Akif (ö. 1936) ve Sezai Karakoç gibi şahısların isimleri sayılmaktadır. Geniş bilgi için bk. İsa Çelik, *Muhammed İkbâl’in Tasavvufî Düşüncesi* (İstanbul: Kaknüs Yay., 2004), 46-47.

leri için sağlıklı çözümler sunduğu görülür."[11] Bilhassa yaşadığı zaman diliminde eğitimle alakalı olan meselelerle ilgili analiz ve sentezler yapması, tespitlerde bulunması, çözüm önerileri sunması İkbal'i eğitim problemleri açısından özgün bir konuma yerleştirir.[12] Yine İkbal'in, eğitim bilimleri ve Pedagoji ile ilgilendiği, tahsilini gördüğü ilimler arasında Pedagojinin de olduğu bilinmektedir.[13] Bu durum onun, insanın eğitimine dair genel düşünceleri yanında "şahsiyet eğitimi" hakkında neler söylediğini daha da bir merak edilir hale getirmektedir. Bu noktadan hareketle biz makalemizde öncelikle şahsiyet kavramı ve şahsiyet eğitimi-fiziksel çevre ilişkisi üzerinde duracağız. Ardından İkbal'in şahsiyete bakışına ve şahsiyet eğitiminde fizik çevrenin yerine, önemine işaret eden görüşlerine dair toplu bir bakış açısı ortaya koymaya çalışacağız.

1. ŞAHSİYET KAVRAMI

Arapçada "yükselmek, uzaktan görünmek, irileşmek, büyümek" gibi anlamlara gelen "şhs" kökünden türetilen bir mastar olan şahsiyet kelimesi, "ferdiyet, birey" anlamlarına gelmektedir.[14] Türkçede "kişilik" kelimesiyle karşılanan bu kavram çok farklı şekillerde tanımlanmıştır. Şahsiyet tanımlarının farklılık göstermesinin temel sebebi, psikologların şahsiyeti tanımlarken temelde iki farklı yaklaşım tarzı göstermiş olmalarıdır: Bazıları şahsiyeti insanın gösterilen veya gösterilmek istenen yönü olarak anlamış; bazıları da insanın dış görünüşünün altında gizli olan, açığa çıkarılması zor olan özü olarak düşünmüşlerdir.[15] Bu

---

11 Abdullah Fârûkî, "İkbâl'in Eğitim Fikirleri", *İkbâl'in Düşünce Dünyası*, der. Ahmet Albayrak (İstanbul: İnsan Yay., 2006), 227-28.

12 Muhammed İkbâl'in eğitimle ve din eğitimiyle ilgili genel düşünceleri ve eleştirileri için bk. Abdullah Fârûkî, "İkbâl'in Eğitimle İlgili Düşünceleri", çev. Ahmet Koç, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3, sy. 2 (2003): 193-208; K. G. Saiyidain, *İkbâl'in Eğitim Felsefesi*, çev. Necmettin Tozlu (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2003), 15-75.

13 Ebu'l- Hasan Nedevî, *Büyük İslam Şâiri Dr. Muhammed İkbâl*, çev. Ali Ulvi Kurucu (İstanbul: Marifet Yayınları, 2002), 8.

14 Muhammed b. Mükerrem b. Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dar-ı Sâdır, 2002) 7: 312; Muhammed Murtazâ Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'-l kâmus* (Kuveyt: 1965), 4:400-401.

15 Çamdibi, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazzâlî*, 23. Şahsiyet / kişilik kelimesi, İngilizcede "personality" kelimesiyle ifade edilir. Bu kelime Latince "persona" kökünden gelmekte olup Yunan ve Roma tiyatrolarında yüze takılan maskeyi ifade etmek üzere kullanılmıştır. Bu kullanımdan hareketle şahsiyet kelimesi, "kişinin benliğinin dışarı taşınması" anlamına gelebileceği gibi, "kişinin kendisini görünür sahada göstermesi, göstermek istediği yüzü" şeklinde de anlaşılabilmiştir. Ayrıntılı

farklı anlayışlarla bağlantılı olarak şahsiyet kavramı, "bir insanın bütün ilgilerinin, tutumlarının, yeteneklerinin, dış görünüşünün ve çevresine uyum biçiminin özelliklerini içeren yapısı"[16]; "bireyin kendisinden kaynaklanan tutarlı davranış kalıpları ve kişilik içi süreçler"[17] "bir insanın diğer insanlara görünüşünün ve onlar karşısındaki davranışlarının bir bütün olarak değerlendirilişi"[18] gibi çeşitli tariflerle açıklanmıştır. Bu manada modern psikolojinin ve pedagojinin inceleme konusu olan şahsiyet kavramının üzerinde ittifak edilen bir tanımının olmadığını söylemek mümkündür.

Şahsiyet kelimesi çağdaş psikolojinin bir terimi olup klasik İslami kaynaklarda yer almaz. Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde bu kökten türemiş kelimeler var olmakla birlikte bu kullanımların şahsiyet kavramının günümüzde algılanan şekliyle ve anlam içeriğiyle bir ilişkisi yoktur. Buna karşılık gerek ayetlerde ve hadislerde gerekse klasik İslam düşüncesini yansıtan diğer kaynaklarda insan şahsiyetiyle ilgili "nefs, tab', garîze, mizaç, hulk, seciye, şâkile" gibi kavramlara rastlamak mümkündür.[19] Son dönemlerde ise şahsiyet ile ilgili yapılan araştırma ve çalışmalarda "karakter, huy, mizaç, kendilik, kimlik" gibi bazı kavramlar şahsiyetle aynı anlamı taşıdığı düşünülerek çoğu zaman onun yerine yanlışlıkla kullanılmıştır. Hatta batılı psikologların son dönemlere kadar bu kavramları aynı anlamda kullandıkları ifade edilmiştir.[20] Zikredilen kavramlar arasında en iyi ayrımı yapan Kerschensteiner (ö. 1932) olmuştur. Ona göre karakter ve mizaç (huy), birlikte şahsiyeti (kişilik) oluşturur. Mizaç, şahsiyetin değişimi kabul etmeyen yönü iken; karakter şahsiyetin değişebilen, eğitilebilen yönünü ifade etmektedir.[21] Buna göre şahsiyet kavramı, karakter ve mizacı da kapsayan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Başka bir deyişle "mizaç, karakter, zekâ ve yetenek-

bilgi için bk. Neda Armaner, "Şahsiyet Terbiyesinde Dini Kültürün Rolü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (1976): 143.

16 Feriha Baymur, *Genel Psikoloji* (İstanbul: İnkılap Yay., 1994), 264.

17 Jerry M. Burger, *Kişilik*, çev. İnan Erguvan Sarıoğlu (İstanbul: Kaknüs Yay., 2006), 17; Salih Aybey, "Karakterin Değişmesinde Din Eğitiminin Rolü", *Turkish Studies* 10-11, (2015): 206.

18 Armaner, "Şahsiyet Terbiyesinde Dini Kültürün Rolü", 143.

19 Hökelekli, "Şahsiyet", 297.

20 Rasim Adasal, *Normal ve Anormal Yönleriyle Yeni Medikal Psikoloji* (İstanbul: Minnetoğlu Yay., 1977), 898.

21 Georg Kerschensteiner, *Karakter Kavramı ve Terbiyesi*, çev. H. Fikret Kanad (Ankara: Milli Eğitim Yay., 1977), 18 vd.

ler, duygu ve heyecanlar, kendini ifade, ilgiler, değerler ve sosyal tutumlar" hep beraber şahsiyetin yapısını oluşturur.[22] Karakter olarak ifade edilen değişime açık yönü ile şahsiyet, sınırlarını tanıdıktan sonra kendi kendini geliştirmek, olgunlaştırmak, şekillendirmek ister.[23] Bu manada karakter eğitimi amacıyla yapılan her faaliyet sonuçta bir şahsiyet gelişimi ve eğitimidir.

Şahsiyetin şekillenmesinde ve eğitilmesinde öncelikli etkiye sahip olan unsurun ne olduğu tartışılmış; bu manada "çevre, veraset (soyaçekim) ve kültürel değerler" gibi farklı etkenler üzerinde durulmuştur. Psikolog ve pedagogların bir kısmı, şahsiyetin teşekkülünde çevre ve ona bağlı etkenleri öne çıkarırken genel kabule göre şahsiyet, hem doğuştan veraset yoluyla elde edilen potansiyellere (genetik özellikler) hem de çevre ve kültür şartlarına bağlı olarak gelişir. Dolayısıyla şahsiyet vasıflarının gelişiminde soyaçekim, çevre ve kültürün etkisini beraber dikkate almak, birini diğerine öncelememek ya da tercih etmemek gerekir. Nitekim yapılan psikolojik, sosyolojik ve antropolojik araştırmaların, şahsiyetin ayrı ayrı vasıflarıyla birlikte meydana getirdiği bütünlük ve ahengin çevre ve kültür şartlarına bağlı olarak tamamlandığı gerçeğini doğrular mahiyette olduğu ifade edilmiştir.[24] Buna göre insan şahsiyeti, genetik özellikler ve çevresel faktörlerin ortak bir ürünü olup kültürel unsurlarla etkileşime açıktır.[25] Bu gerçeğin farkındalığıyla hareket etmek şahsiyet eğitimine dair teori ve uygulamalar açısından son derece önemlidir.

Canlı bir organizma olan insan, devamlı olarak geniş, çok yönlü ve karmaşık çevresiyle etkileşim ve iletişim içerisindedir. Bu durum karşılıklı ilişkiler ağı çerçevesinde kesintisiz bir şekilde değişir ve gelişir.[26] Böylece insan, irade gücü, bilgisi ve eğitim düzeyiyle bağlantılı olarak diğer insanları ve varlıkları etkiler, onlardan etkilenir.[27] Bu anlamda eğitimciler için insana dair araştırmalarında bütün problemlerin çözümünü belirleyecek olan "birey, fiziksel çevre, benlik, ferdiyet, şahsiyet" gibi kavramlar nihai anlamda mutlaka hareket noktası olmalı-

---

22 Çamdibi, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazzâlî*, 25; Aybey, "Karakterin Değişmesinde Din Eğitiminin Rolü", 206.

23 Kerschensteiner, *Karakter Kavramı ve Terbiyesi*, 28.

24 Çamdibi, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazzâlî*, 26.

25 Gordon Willard Allport, *Pattern and Growth in Personality* (New York: 1961), 82.

26 Saiyidain, *İkbâl'in Eğitim Felsefesi*, 27.

27 Ali Şeriati, *Biz ve İkbâl*, çev. Ergin Kılıçtutan (İstanbul: Anka Yay., 2006), 27.

dır. Bu kavramlar, İkbal'in insanın eğitimine dair düşünce sisteminin de temelinde yer alır. Bu sebeple öncelikli olarak şahsiyet eğitimi-fizik çevre ilişkisi üzerinde duracak; ardından da İkbal'in, insanın şahsiyetinin eğitilmesinde fiziksel çevre faktörüne biçtiği rolü ele alacağız.

2. ŞAHSİYET EĞİTİMİ VE MADDİ ÇEVRE

Eğitim, zihinsel özellikleri, duyguları, şahsiyeti ve manevi yapısı ile insanı bir bütün olarak geliştirmeyi hedefler. İnsanın sadece bir yönüne odaklanarak diğer hususiyetlerinin ihmal edilmesi onun tek taraflı bir gelişim göstermesine neden olur ve eğitimde başarıya ulaşma konusunda istenilen sonuçların elde edilmesini zorlaştırır. Bu nedenle insanın eğitimi ile ilgili başlıca yönler "zihin eğitimi, duygu eğitimi, beden eğitimi, ahlak eğitimi ve şahsiyet eğitimi" olarak belirlenmiş;[28] "irsiyet, biyolojik özellikler, çevre, aile, kültür ve ekonomik yapı" gibi unsurlar da şahsiyetin gelişimine ve eğitilmesine etki eden faktörler olarak kabul edilmiştir.[29]

İnsan fiziksel, sosyal ve kültürel yönlerden kendisini kuşatmış olan bir çevreyle sürekli diyalektik bir ilişki ağı içerisindedir. Etkileme ve etkilenmeye dayalı bu ilişki sürecinde ihtiyaçlarına bağlı olarak insan fizik çevresini değiştirebilme özelliğine de sahiptir. Bu nedenle o, maddi çevresinden soyutlanarak anlaşılabilecek bir varlık değildir. Fizik çevre ile insan arasındaki münasebet birçok düşünür tarafından farklı dönemlerde dillendirilmiştir. Bu münasebet kimi zaman tabiatın insan bedeni ve şahsiyeti üzerindeki etkilerini önceleyerek kurulmuş; kimi zaman da iklim şartları ve coğrafi özelliklerin insan ahlakına tesiri bağlamında ele alınmıştır. Örneğin; Kindi (ö. 252 / 866) insanların şahsiyetlerinin değişime açık olan yönünü oluşturan karakterlerinin farklı oluşunu gök cisimlerinin hareketleri ve iklim koşullarıyla yani fizik çevrenin unsurlarıyla ilişkilendirmiştir. Bu durumun neticesi olarak ekvatoral bölgede yaşayanlar aşırı öfkeli ve saldırgan; soğuk iklim kuşağında yaşayanlar ise daha sabırlı, vakarlı ve dayanıklı bir mizaca sahip olurlar.[30] Mesûdî (ö. 956) ise, coğrafi koşullar, fiziksel çevre,

---

28 Çamdibi, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazzâlî*, 44.

29 Vedide Baha Pars, ve Arkadaşları, *Eğitim Psikolojisi* (İstanbul: 1969), 250.

30 Ya'kub b. İshâk el-Kindî, "Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine", *Felsefî Risâleler* adlı eser içinde, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yay., 2006), 219-220.

iklim şartları ve hava durumundaki değişikliklerin insanlarda da değişikliklere yol açacağını savunmuş; insanların öfkeli olma, sakinlik, kederli veya neşeli olma, sabırlı olma gibi değişken hallerini yukarıdaki faktörlerin etkisi ile ilişkilendirmiş; hava ile iklimin yumuşak, mutedil oluşuyla insanların karakterlerinin de daha dengeli olacağını öne sürmüştür.[31] Benzeri bir yaklaşımı İbn Haldun'da da (ö. 1406) görmek mümkündür.[32]

Özellikle Ortaçağ Avrupası'nda manastırlarda keşişlerce yürütülen ve fiziksel çevrenin etkilerinin eğitimde hiç konu edilmediği[33] uygulamalar bir yana bırakılırsa eğitim tarihinde fiziki çevrenin insanın şahsiyeti, gelişimi ve eğitimi üzerinde nasıl bir etki icra edeceği tartışılmış; uzun süre bu etki ahlaki gelişime katkı sunan bir faktör olarak düşünülmüş; çiçekler, bitkiler, hayvanlar ve diğer unsurlarıyla doğa sadece insanın duygularını harekete geçiren, etkileyen bir enstrüman olarak algılanmıştır.[34] Ardından bireyin aktivitesini fiziksel çevresine bağlama girişimleri hayata geçirilmiş; bu sayede doğayı yalnızca tanıma değil onun içinde yaşama anlayışı eğitimin yeni bir kazancı olarak ortaya çıkmıştır.[35] Sonraki süreçte eğitim-fizik çevre ilişkileri farklı şekillerde tespit edilmiştir. Eğitimde dış dünyanın sadece askeri eğitim amacıyla kullanıldığı dönemlerde fizik çevre çocuğun zihinsel, duygusal ve şahsiyet gelişiminden çok onun bedeni dayanıklılığını ve gücünü geliştirmekte bir araç olarak düşünülmüştür. Skolastik düşünceyle birlikte eğitim programlarında doğaya dair unsurlara çok az yer verilirken gerektiğinde fiziksel çevre eğitime yönelik olarak değil yalnızca dinsel biçimde yorumlanmıştır. Neticede uzun yıllar boyunca eğitim uygulamaları doğadan kopuk, deney ve gözlemlerden uzak olarak gerçekleştirilmiş; maddi çevrenin insanın eğitimine bir katkısının olabileceği düşünülmemiştir.[36]

---

31 Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin Mesûdî, *Mürûcu'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1973), 1-2.

32 Geniş bilgi için bk. Abdurrahmân b Muhammed b. Haldûn, *Mukaddime* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 65 vd.; Ali Kürşat Turgut, "İbn Haldûn Felsefesinde Tabiat-İnsan İlişkisi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy. 31 (2013): 173-89.

33 Yahya Akyüz, "Eğitimde Çocuk Doğa ve Çevre Korunması İlişkileri", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 12, sy. 1 (1992): 86.

34 Akyüz, "Eğitimde Çocuk Doğa ve Çevre Korunması İlişkileri", 86-88.

35 Maria Montessori, *Pedagogie Scientifique* (Paris: La Maison des Enfants, 2004), 54; Akyüz, "Eğitimde Çocuk Doğa ve Çevre Korunması İlişkileri", 85.

36 Akyüz, "Eğitimde Çocuk Doğa ve Çevre Korunması İlişkileri", 87.

16. yüzyılda Rönesans ile birlikte filizlenen hümanist anlayışla beraber eğitim alanında da yeni, farklı, özgün ve önemli fikir, görüş, düşünce ve anlayışlar öne çıkmaya başlamıştır. Bu dönemle birlikte daha önceki dönemlerde merkeze alınan bakış açısının aksine eğitimin metot ve esaslarını çocuğun doğasında aramak gerektiği, fizik çevrede gezi-gözlem ve araştırmalar yapmak suretiyle eğitim faaliyetlerinde doğadan daha fazla ve daha etkin tarzda istifade edilmesinin zaruri oluşu yavaş yavaş seslendirilmeye başlanmıştır. Başta Montaigne (ö. 1592), Comenius (ö. 1670) François Rabelais (ö. 1553) gibi Rönesans'ın önde gelen isimlerinin başını çektiği eğitimde fiziksel çevrenin çocuğun gereksinimi olduğu için kullanılması düşüncesi sonraki dönemlerde en hararetli ve ayrıntılı bir şekilde Rousseau (ö. 1778) tarafından savunulmuştur. Pestalozzi (ö. 1827) ve Fröbel gibi eğitimciler de eğitimde doğanın önemine özellikle işaret etmiş; daha ilk yaşlardan itibaren çocuk ile fiziksel çevre arasında kurulacak sağlıklı bir ilişkiyi çocuğun bedensel, zihinsel, ahlaki gelişimi ve şahsiyetinin yapı taşlarının oluşumu için gerekli görmüşlerdir.[37] Bu görüşler 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyılın başlarında ortaya çıkan ve çocuğun aktivitesini, ihtiyaçlarını, ilgilerini, kişisel deneyimlerini eğitimin temeline koyan, tabiatı da çocuğun bütün faaliyetleri için geniş bir uygulama alanı olarak kabul eden "aktif eğitim"[38] anlayışının vücuda gelmesine kaynaklık etmiştir.[39] Yaşadığı dönemde eğitim-fizik çevre ilişkisine yaptığı vurgu ve katkıyla İkbal'in de "aktif eğitim" anlayışı ile aynı çizgiyi takip ettiğini söylemek mümkündür.

3. MUHAMMED İKBAL'E GÖRE ŞAHSİYET EĞİTİMİNDE MADDİ ÇEVRE

Genel anlamda eğitime dair düşünce ve uygulamaların arka planında insanın var olduğunu söylemek mümkündür. İnsan ise, bireysel ve toplumsal açıdan sürekli olarak fiziksel, psiko-sosyal ve kültürel parametrelerin etkisi altında olup çok yönlü gelişime açık ve kimi zaman karmaşık bir yapı arz eder. Bu durum, insanı farklı yönleriyle ele almayı, onu bütün boyutlarıyla tanımakla işe başlamayı gerekli kılmaktadır. Bu nedenle İkbal, eğitim konusunda "insanı" önceler.

[37] Akyüz, "Eğitimde Çocuk Doğa ve Çevre Korunması İlişkileri", 89.

[38] "Aktif eğitim" düşüncesi XX. yüzyılda özellikle Dewey (ö. 1952) ve Montessori (ö. 1952) tarafından savunulmuştur. Geniş bilgi için bk. John Dewey, *Tecrübe ve Eğitim*, çev. F. Barış, F. Başaran (Ankara: 1966), 28 vd.; Montessori, *Pedagogie Scientifique,* 68-71.

[39] Akyüz, "Eğitimde Çocuk Doğa ve Çevre Korunması İlişkileri", 88, 89.

Onun biricikliğini, özgürlüğünü vurgular ve eğitimin şekillendirdiği idealindeki yetişmiş insanı, "merd-i mü'min, insan-ı kâmil, merd-i tamam, merd-i Hak, derviş, kalender, fakir"[40] gibi kavramlarla tavsif eder. Elbette insan, bir boşlukta yaşamayıp genel anlamda içinde şahsiyetinin gelişip şekillendiği fiziksel çevrenin, kültürün, anlayışın ve sistemin özelliklerini taşıdığı için İkbal, insanın eğitiminde bütün bu belirleyici unsurları da ele alır. Bu unsurların temellerine inerek onları insanla ilişkileri ve onun güçlü bir şahsiyete sahip olmasına katkıları açısından tahlil eder.[41] Şüphesiz İkbal'in temel amacı ideal insanı yani merd-i mü'mini yetiştirmek, onun şahsiyetini inşa etmek, bu sayede Müslüman toplumlardan başlayarak dünyayı dönüştürmektir. Böylece İkbal'e göre eğitimin kısa vadeli hedefi insanın şahsiyetini şekillendirmek iken; uzun vadeli hedefi ise yetişmiş, güçlü şahsiyetli insanlarla birlikte toplumu ve sistemi yenilemektir.[42]

İkbal, şahsiyeti ifade etmek üzere "benlik" kavramını kullanır ve Farsça yazılarında benlik kavramı yerine "hodî" kelimesine; İngilizce yazılarında ise, "self" veya "ego" kelimelerine yer verir.[43] Hodi kelimesinin Farsçada sahip olduğu anlamlardan dolayı bu kelimenin tercih edilmesinin bazı yanlış anlamalara sebep olabileceğini dile getiren İkbal, bu tercihi neden yaptığı ile ilgili şunları söylemiştir: *"Bu kelime istenerek seçilmiş değildir. Kelimenin edebi açıdan birçok zayıf yanı bulunmaktadır. Ahlaki açıdan ise, Farsça ve Urducada genellikle olumsuz anlamda kullanılagelmiştir. Bildiğim kadarıyla bu iki dilde hodi kelimesinin çağrışımlarını ortadan kaldıran eş anlamlı bir kelime de yoktur. Ben, söz konusu kelimeyle insanın kendi varlığını tanımasını, kendine güvenmesini ve dayanmasını, kendi kendisine saygı duymasını, kendi imkân ve kabiliyetlerini ortaya koymasını; bütün bunların insan için, hayat için son derece önemli olduğunu anlatmak istiyorum. Benim kullandığım anlamda hodi kelimesiyle tezahürü bencillik, gurur, öfke, vs. olan enâniyet duygusunun hiçbir ilgisi yoktur."*[44] Bu açıklamalarından anlaşıldığı üzere hodi / benlik / ego kavramlarıyla İkbal, insanın gelişime, yenilenmeye açık; kendini tanıma ve gerçekleştirme olanağını ona

---

40 Muhammet Tâhir Fârûkî, "İkbâl'e Göre Mü'min Kişi (Merd-i Mü'min) Tasavvuru". çev. Şevket Bulu. *İkbâl'in Düşünce Dünyası*, der: Ahmet Albayrak (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 191-208.

41 Saiyidain, *İkbâl'in Eğitim Felsefesi,* 9-10.

42 Saiyidain, *İkbâl'in Eğitim Felsefesi,* 7.

43 Saiyidain, *İkbâl'in Eğitim Felsefesi,* 27, 28.

44 Mehmet Aydın, "İkbâl'in Felsefesinde İnsan", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29, sy.1 (1987): 83-85; Cevdet Kılıç, "Muhammed İkbâl'in Düşüncesinde Benlik Felsefesi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2 (1999): 49-51.

sağlayan, özgüven ve özsaygıyla birlikte sahip olduğu potansiyeli ortaya çıkarmasına yardımcı olacak temel özelliklerini yani şahsiyeti kastetmektedir.

İkbal'e göre özellikle şahsiyet (benlik/hodi) kavramı, insan hayatının tüm organizasyonunun merkezidir. Şahsiyeti bastıran ya da onu yok sayan dini-felsefi anlayışlara, bakış açılarına ve söylemlere karşı çıkmak gerekir. Çünkü bu düşünce kabul edildiği anda hakiki manada sorumluluk bilinci yitirilir. Her insanın biricik ve eşsiz oluşu gerçeği dikkatlerden kaçar. İkbal şahsiyetin, sezgi yoluyla haberdar olduğumuz temel gerçekliklerden biri olduğunu, bu gerçekliğin insanın bütün faaliyetlerinin odak noktasını oluşturduğunu düşünür. Bu sebeple şeyleri, olgu ve olayları anlayıp kavrayabilmek için şahsiyet/benlik kavramından hareket etmek gerekir.[45]

Şahsiyetin temel özelliklerini tartışan İkbal, bu konuda "kendi varlığının şuurunda olma" esasını ilk sıraya yerleştirir. Her şahsiyet derine inildiğinde kendini bilmek, mevcudiyetinin farkında olmak ister.[46] Yine kendini gerçekleştirme ve özünü ortaya çıkarma her şahsiyet için arzu edilen bir durumdur.[47] Bu pozitif halin elde edilmesinde insanın içinden ilahi bir cezbe olarak açığa çıkan aşkın,[48] devamlı mücadele ve şahsiyet gelişimi için yeni arzular uyandırmanın,[49] dünyayı tek gaye olarak görmemenin (fakr), yiğitlik ve hoşgörünün payı büyüktür.[50] İkbal'e göre korku, körü körüne taklit, kölelik, soy sopla övünme, maneviyatta zayıflık, dilencilik gibi olumsuz birtakım hususlar genel anlamda şahsiyetin gelişimini engelleyen, eğitimi sırasında da büyük sorunlara neden olan faktörlerdir.[51] Şahsiyetin gelişim basamaklarında insanın, Allah'ın emirlerine tam teslim olması,

45 Saiyidain, *İkbâl'in Eğitim Felsefesi,* 28, 30, 31.

46 Muhammed İkbâl, *Cavidnâme*, çev. Annemarie Schimmel (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 2000), 295.

47 Muhammed İkbâl, *Şarktan Haber (Peyâm-ı Meşrik)*, çev. Ali Nihad Tarlan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 1956), 28.

48 Muhammed İkbâl, *Cibrîl'in Kanadı (Bâl-i Cibrîl)*, Doğudan Esintiler içinde, çev. N. Ahmed Asrar (İstanbul: Düşünce Yay., 1981), 93.

49 Muhammed İkbâl, *Benliğin Sırları (Esrâr-ı Hôdî)*, çev. Ali Nihad Tarlan (İstanbul: Sufi Kitap, 2005), 31.

50 Kılıç, "Muhammed İkbâl'in Düşüncesinde Benlik Felsefesi", 60-63.

51 Kılıç, "Muhammed İkbâl'in Düşüncesinde Benlik Felsefesi", 62-64.

ibadetlerle nefsini kontrol altına alması; bu sayede Allah'ın yeryüzündeki halifesi olduğunu idrak etmesi son derece önemlidir.[52]

İnsanın hem kendisiyle hem de fiziksel çevresiyle sürekli bir mücadele içinde oluşunun şahsiyete dayalı olduğunu ifade eden İkbal, şahsiyetin eğitilerek güçlendirilmesini ister. İkbal, "insan deneyiminin uygun bir yönelimi, damlanın denize düşmesi değil gerçekliğin ve derin bir kişilik içinde insan benliğinin sürekliliğinin anlaşılmasıdır"[53] derken insan-fizik çevre ilişkisinde şahsiyetin önemine işaret eder ve insanı ele almaya tam da bu noktadan başlar. Onun eğitim çevresini sadece aile, okul ve öğretmenle sınırlamaz. Maddî / fiziki çevre ile sosyal ve kültürel çevreyi de bu çerçevede değerlendirir; dar ve geniş manada çevrenin bütün yönleriyle, boyutlarıyla insan şahsiyetinin eğitiminde etkili olduğunu savunur. Çevrenin, insanın şahsiyet ve karakterinin eğitilmesi üzerinde herhangi bir etkisinin olmadığını savunan düşünceler karşısında İkbal'e göre şu soru çok önemlidir: "İnsan nasıl olur da hem bir çevrede yaşar hem de o çevreden etkilenmez?" Şahsiyet, çok farklı çevrelerle ne kadar ilişkiye girebilirse o derece bilenir, gelişir, zenginleşir. Çevresiyle sürekli bir ilişki içerisinde olmayan, hareketten yoksun, gayret ve meşakkatle yoğrulmayan şahsiyet kendini kuramaz, var olamaz. İkbal'de hareket hayatın merkezinde olup insan da bu yolda yetiştirilmelidir. Tüm deneyimlerden mahrum, kendi başına bir inziva hayatı, ona göre yaşanmış bir hayat değildir. İnsanı, tabiattan, onun eğitici, teşvik edici temaslarından mahrum bırakarak yetiştiremeyiz. Bu yüzden onun bütün felsefi düşüncesini, ferdin fiziksel ve kültürel çevresiyle olan etkileşiminde sarf ettiği uğraşları oluşturur.[54] İkbal'in, tamamını insanın çevresi olarak mülahaza ettiği "tarih, doğa, toplum, kişisel ilişkiler, ailevî özellikler, kalıtım, bireyi dıştan ve içten sarıp onu yetiştiren özellikler" hep beraber insanı oluşturur.[55] Eğitimin en önemli amacı, insanların bütün kabiliyetlerinin farkına varabilmesi için ferdiyet ve benlik bilincini güçlendirip bireyselliğin gelişmesini sağlamak olmalıdır. İkbal'e göre bu amaç, fiziksel çevreyi dikkate almadan, çevre ile dinamik ve somut bir etkileşime girmeksizin mümkün olmayacaktır.[56]

---

52 İkbâl, *Benliğin Sırları (Esrâr-ı Hôdî)*, 46.

53 Muhammed İkbâl, *Konferanslar* sayfa 91'den naklen Saiyidain, *İkbâl'in Eğitim Felsefesi*, 28.

54 İkbâl, *Konferanslar* sayfa 38'den naklen Saiyidain, *İkbâl'in Eğitim Felsefesi*, 96.

55 Saiyidain, *İkbâl'in Eğitim Felsefesi,* 27.

56 Saiyidain, *İkbâl'in Eğitim Felsefesi,* 30, 31.

İnsan-tabiat ilişkisini bir "mücadele" olarak kabul eden İkbal, bu kabulünden hareketle benliğin hayatını ve şahsiyetin yapısını "fiziksel çevreye hâkimiyet kuran ve onun tarafından zaman zaman hâkimiyet altına alınan bir tür gerilim hali" olarak açıklar.[57] Ayrıca "şahsiyet ve fiziksel çevrenin bu yakın ilişkisinin eğitimde kullanılması gerektiğini" söyler. İkbal'e göre birey, "kendisi ve çok yönlü çevresi arasındaki bu etkileşimde çevre gerçekleriyle mümkün olduğu kadar çok yoğun ve etkili bir temas kurarak kendi varoluşunun iç zenginliğini, şahsiyetini gerçekleştirir. Bu şekilde fert ve çevre arasındaki sürekli ayarlama, intibak oluşumu İkbal tarafından dinamik bir görüş olarak kabul edilmiştir."[58]

İkbal'in düşünce sisteminde birey, eğitimin bir kutbunu oluştururken onun etrafını çevreleyen tabiatla sosyal yapı birlikte eğitim sürecinin diğer kutbunu oluşturur. Bu noktada eğitimin vazifesi bu iki kutup arasında dinamik ve gelişime açık bir etkileşimi sağlamak, bu iki kutbu birbirleriyle ve eğitimin amaçlarıyla uyumlu hale getirmektir.[59] Sosyal bir varlık olmasının yanında insan, maddeye de bağlı olup ondan kendisini tecrit edemez. İkbal, Rumuz Bihodi adlı eserinde fert ile içinde yaşadığı, hareket ettiği, değerlerini uyguladığı, otantik varlığını ifade ettiği çevre arasındaki sıkı ve sıcak ilişkiyi ustalıklı bir dille ortaya koyar.

İkbal'e göre, fizik çevre olmaksızın aktif bir şahsiyetin gelişmesi imkânsızdır. "Kendi kendini gerçekleştirme" (self-realization) şeklinde ifade edilen eğitimin en büyük hedefi, fizik çevre olmadan başarılamaz. Merd-i mü'min'in gayesi İkbal'e göre, dünyayı terk değil, tabiatla ilişki kurmak olmalıdır. Zira benlik, kendini çevreye uydurmak mecburiyetinde olmayıp bilakis çevreyi kendine uydurmalıdır.[60] Bu sayede insan, fiziki çevresini (kâinat) inceleyip onun derin anlamları hakkında düşünerek hem kendi kaderini hem de kâinatın kaderini şekillendirebilir. Sonuçta kendisini tabiatın güçlerine göre ayarlamış olacak, bu güçleri kendisi ve amaçları için yeniden değerlendirebilecektir.[61]

[57] Saiyidain, *İkbâl'in Eğitim Felsefesi,* s. 35.

[58] Saiyaidin, *İkbâl'in Eğitim Felsefesi,* 35.

[59] Saiyidain, *İkbâl'in Eğitim Felsefesi,* 115.

[60] Annemarıe Schimmel, *Peygamberâne Bir Şâir ve Filozof Muhammed İkbâl*, çev. Senail Özkan (İstanbul: Ötüken Yay., 2007), 61.

[61] Saiyidain, *İkbâl'in Eğitim Felsefesi,* 35-36.

İkbal'e göre ömür ve fiziksel çevre, insanın kabiliyetlerini deneyimleyerek hayata geçirmesi ve değerini ispat etmesi için bir fiil sahası olarak iş gören, sürekli gelişim gösteren bir harekettir.[62] "Benlik şuuru, benliğin muhafazası, benliğin hakikatini bulması, diğer bir deyişle aslında insanın insaniyetinin bütüncül olarak gerçekleşmesi, ancak sürekli gelişmekte olan bir kâinatta kavranabilir."[63] İkbal, bizden içinde yaşadığımız fiziki çevrenin henüz tamamlanıp mükemmelliğe erişmiş bir kâinat olmadığı hakikatini hatırlamamızı ister. İkbal'e göre kâinat ne tıkanmış ne de kilitlenmiştir.[64] Çünkü "her an eşyaya 'ol' denilmekte, onlar da olmaktadır"[65] Maddi âlemin ciddi bir gayesi vardır. Ondaki değişkenlik ve farklılık gösteren gerçek durumlar varlığımızı ve şahsiyetimizi de yeni oluşumlara mecbur bırakır. "Fiziki çevrenin yapısından neşet eden bu zorluğu aşmak ve onun önümüze çıkardığı engelleri ortadan kaldırmak için sarf edilen entelektüel çaba, hayatımızı, şahsiyetimizi zenginleştirmek ve geliştirmekle kalmaz, basiretimizi de keskinleştirir. Böylece bizi, insan tecrübesinin daha ince cihetlerine daha donanımlı surette girmeye hazırlar. Eşyanın zamansal akışıyla tefekkür dolu bağlantımız, zaman dışı olan hakkında entelektüel bir görüşe erişmede bizi eğitir."[66] İkbal'e göre insan, hayat içindeki tecrübeleriyle kendisini keşfettiği zaman hayatı kazanmaya başlar. Olgunlaşıp metafiziksel boyutları genişledikçe de kendisini saran bu fizik âlemi daha iyi idrak eder.[67]

Hayatın akışı ve ilerleyişi göstermiştir ki başlangıçta fiziksel olanın zihinsel olan üzerinde kurmuş olduğu egemenlik zamanla zihinsel olan kuvvet kazandıkça onun lehine bir değişim göstermiş, zihinsel olanın fiziksel olana hâkim olma eğilimi artmış ve sonunda bu durum tam bir üstünlüğe dönüşmüştür.[68] Bununla birlikte benlik için maddi âlem, salt görünecek veya kavramlar aracılığıyla bilinip zihinsel olarak idrak edilecek bir şey olmayıp bunun yanında sürekli

---

62 Muhammed Münevver, *İkbâl ve Kur'ânî Hikmet*, çev. M. Ali Özkan (İstanbul: İnsan Yay., 1995), 73.

63 Muhammed Münevver, *İkbâl ve Kur'ânî Hikmet,* 78-79.

64 Muhammed Münevver, *İkbâl ve Kur'ânî Hikmet,* 122.

65 İkbâl, *Cibrîl'in Kanadı (Bâl-i Cibrîl)*, 28. İkbâl bu görüşüyle kanaatimizce Yâsîn sûresinin 82. âyetiyle Rahmân sûresinin 29. âyetlerine telmihte bulunmaktadır.

66 Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dînî Düşüncenin Yeniden İnşâsı*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Timaş Yay., 2013), 46.

67 Ahmet Albayrak, *Muhammed İkbâl* (İstanbul: Kaynak Yay., 2007), 117.

68 Muhammed Münevver, *İkbâl ve Kur'ânî Hikmet,* 21.

fiiller ve edimlerle tekrar tekrar yapılandırılacak bir nitelik arz eder.[69] Eğer şahsiyet üzerindeki etkin prensipler üstünkörü, iyice tetkik edilmeksizin, davranışlarla defalarca tecrübe edilmeksizin ya da bir otoritenin zorlamasıyla kabul edilirlerse o zaman bireyin yozlaşmasına neden olurlar ve böylece İkbal'in, şahsiyetin eğitimi noktasında önemli gördüğü fiziki şartı iptal ederler.[70]

İkbal, Kur'an-ı Kerim'in "enfüs" (benlik/self) ve "âfâk"ı (dış âlem)" bilgi kaynağı olarak sunduğunu (Fussilet, 41/53), Allah'ın işaretlerinin hem iç hem dış tecrübeler ile görülebileceğini ısrarla savunur ve insanın kendi iç âlemine yolculuk etmenin yanında tabiatı ve fiziksel çevreyi gözlemlemesini, araştırmasını onun benliğinin gelişimi için bir ödev olarak görür.[71] Zira ona göre tabiat, insan mizacının özelliklerine uygun bir tarzda yaratılmıştır. Bu yüzden tabiatın tüm kanunları ve sınırları, insan ihtiyaçlarına uygun ve bu ihtiyaçları karşılayacak biçimde tasarlanmıştır. Doğaüstü olan herhangi bir şey, aynı zamanda insanın mizacı için de anormaldir.[72] İkbal'e göre fiziksel çevre insanın bütün olanaklarını ve kullanılmaya hazır gizil güçlerini varlık sahasına taşıyabileceği bir fiil ve etkinlik alanı olarak görülmelidir. Bulutları, gök kubbeyi, dağları, denizleri, çölleri insanın emrine verilmiş bir deney ve gözlem sahası olarak değerlendiren İkbal, insanoğlunu zamanın aynasında kendini görmeye, cihanı aydınlatan güneşten kıvılcımını alan yeni bir kâinat kurma istidadını fark etmeye davet eder. Fiziki çevrenin benliği inşa etme konusundaki etkinliğine özellikle dikkat çekerek bireyin hayal gücünün bu sayede sonsuzluğu ihata edeceğini ve engin bir görüş gücüne sahip olacağına işaret eder.[73]

Yaşamı anlamlandırma noktasında insanı ve onun fiziki çevresini, şahsiyet gelişimine dair teorisinin kurucu unsurları ve birbirlerini gerekli kılan realiteler olarak görmekle İkbal, insana adeta bir düğüm gibi iç içe geçmiş maddi âlemi ayrıştırıp sentezleme; gizemler yüklü mertebe ve tabakaları araştırma vazifesini

---

69 İkbâl, *İslâm'da Dînî Düşüncenin Yeniden İnşâsı*, 237.

70 K. Gulâm Sâdık, "İkbâl'de Ahlâk Kavramı", çev. Hüseyin Karaman, *İkbâl'in Düşünce Dünyası*, ed. Ahmet Albayrak (İstanbul: İnsan Yay., 2006), 122.

71 Albayrak, "İkbâl'de Ahlâk Kavramı", 163.

72 Sâid Nefîsî, "İkbâl'in Şiirinde Mistisizm", çev. İsa Çelik, *İkbâl'in Düşünce Dünyası*, ed. Ahmet Albayrak (İstanbul: İnsan Yay., 2006), 161-162.

73 İkbâl, *Cibrîl'in Kanadı (Bâl-i Cibrîl)*, 178-179.

yükler.[74] Buradan hareketle kendini gerçekleştirme, dünyanın sırları yanında insanın, şahsiyetinin kurucu unsurlarını oluşturan ilahi nitelikleri de kavraması; bu sayede bütün bir kâinatla bir olmak ve bu birlikteliğin yüce değerinin farkındalığıyla bir bilinç hali tesis etmektir. Öyleyse iyilik, doğruluk, güzellik ve tevhit gibi ilahi kaynaklı kurucu unsurların önemini merkeze alarak eğitim, dini, manevi / ahlaki, akli ve estetik olmalıdır. İtidalli, ahenkli ve bütüncül bir şahsiyet gelişimi adına bunların hiçbiri göz ardı edilemez. Böylece İkbal, şahsiyet eğitiminde fiziksel çevre ve ilahi kaynaklı nitelikleri aynı potada eriterek materyalizm ve spiritüalizmi en iyi şekilde birleştirmiş ve bireyi, bedensel gücünü maddi çevreyi tekrar tekrar şekillendirme hususunda potansiyelinin en üst sınırını zorlamaya teşvik etmiştir. İkbal'e göre fiziksel ve ruhsal kabiliyetler, mutlak ve keskin sınırlarla birbirinden ayrı olmak yerine ortak bir zemine sahiptir. Zihni ve bedeni yetenekleri bir bütünün parçaları olarak değerlendiren İkbal, şahsiyetin gelişmesi için fiziki çevrenin keşfi ve gözlemlenmesiyle ulaşılacak akli ve estetik değerlere olan gereksinimi gündeme getirir.[75]

İkbal, eğitimin en yüce amacını "ferdin bireyselliğini desteklemek, onun gizil güçlerini geliştirip kendisini bilmesini sağlamak" olarak belirlemiştir. Eğitim için bilgi, hiçbir şekilde göz ardı edilemeyecek bir nitelik arz eder. Bununla birlikte bilgi, bireyin sadece kendisini bilmesinden ibaret olmayıp çevresini de bilmesi, tanıması, anlamlandırması ve yeniden yorumlayabilmesini de kapsar. Buna göre çevre ile istenilen tarzda bir uyum ancak doğru ve yeterli bir çevre bilgisi ile başarılabilir. Aynı şekilde gelişme ve değerlere hayat verebilme, insan ve çevresinin bilgisi olmaksızın boşuna çabadır. İkbal, insanın maddi çevrenin güçleri karşısında teslimiyetçi bir tavır sergilemesini asla eğitime bir hedef olarak belirlemez. Ona göre eğitimin en doğal amacı, yeryüzünün halifesi olan insanı çevrenin fiziksel güçleri karşısında hâkim bir konuma taşımaktır. Bu hususa şöyle açıklık getirilmiştir: "Hiç kimse eğitilecek bireyin fıtratı / doğası ile toplumsal ilişkileri hakkında bilinçli olarak kabul edilmiş birtakım ön fikirlere sahip olmadan makul bir eğitim teorisi geliştiremez. Çünkü en temel koşullarına indirgenen eğitim sürecinin özü, sürekli ve karşılıklı ilişkilerin bir neticesi olarak gelişmeye ve değişmeye devam eden geniş ve karmaşık bir çevreyle temas ve etkileşim içindeki canlı in-

[74] İkbâl, *Câvidnâme*, 40.

[75] Abdullah Fârûkî, "İkbâl'in Eğitim Fikirleri", çev. Ahmet Koç, *İkbâl'in Düşünce Dünyası*, ed. Ahmet Albayrak (İstanbul: İnsan Yay., 2006), 232.

san organizması gerçeğinde yatar. Bu amaçla filozoflar gibi eğitimciler de insanın aktivitesiyle ilgili bu iki koşulun (bireysellik ve çevre) doğasını mutlaka araştırmalıdır."[76]

İkbal'e göre bütün boyutlarıyla çevre, insanın yaratıcılığının bir sonucu olarak değişen ve gelişen yapısıyla özellikle modern çağda zekânın uyarılması, şahsiyetin şekillenmesi ve eğitilmesi konusunda üzerinde önemle durulmasını gereken bir enstrümandır. Aksi halde bu karmaşık ve meydan okuyan çevrede insanın tam ve uygun bir hayat yaşaması imkânsız olacaktır. Böylece İkbal, modern hayatta istendik ve yaşanabilir bir çevreyi oluşturmak için araştırmaya dayalı çevre bilgisinin önemine işaret etmiş olmaktadır.[77] İnsanın şahsiyet gelişiminde ve eğitiminde kritik noktada duran çevre bilgisini elde etmek, küçük yaşlardan itibaren çevreyi gözlemlemek ve keşfetmekle başlar. Sadece bir çevreye değil bununla beraber kendini gerçekleştireceği sonsuz imkânlara, potansiyele ve akla sahip olması insanın bu yoldaki en önemli yardımcısıdır.[78] Akılla birlikte yaratıcının insana lütfettiği diğer yeteneklerin tamamı da hakikate ulaşmada, iç uyanışı hayata geçirmede, maddi çevreyi duygulu bir ruhla bizzat tabiatın nabzında kritik etmede ve yeni bir paradigma inşa etmede; fıtratları keşfetme, değerleri olgunlaştırma, toplum ve bireyi geliştirme eylemlerinde kullanılmalıdır.[79] Etrafındaki güçler tarafından cezp edildiğinde insanın, bu güçleri şekillendirme ve yönlendirme potansiyeli vardır. Onlar tarafından engellenince de insan, kendi derununda çok daha geniş ve farklı bir dünya kurma yeteneğine haizdir. Bu sayede o, dünyadaki zengin ilham kaynaklarını keşfeder. İşte insanı çevreleyen âlemin derindeki istekleriyle paylaşacağı ve hem kendi kaderini hem de çevresini şekillendireceği şey, onun bu özelliğidir. İnsan, bahsi geçen şekil vermeyi bazen fiziki çevrenin güçlerine kendini uydurarak, bazen de bütün çaba ve enerjisini yine fiziki çevrenin güçlerini kendi gaye ve hedefleri doğrultusunda şekillendirmek için harcayarak yapacaktır.[80]

Çevreye dair bilgi elde edilmesi sürecinde İkbal'in özenle ve ısrarla üzerinde durduğu konulardan biri "özgürlük" olarak öne çıkar. İkbal'e göre gerçek

[76] Fârûkî, "İkbâl'in Eğitim Fikirleri", 235-36.

[77] Saiyidain, *İkbâl'in Eğitim Felsefesi,* 43.

[78] Schimmmel, *Peygamberâne Bir Şâir ve Filozof Muhammed İkbâl*, 61.

[79] Şeriâtî, *İkbâl ve Biz*, 93.

[80] İkbâl, *İslâm'da Dînî Düşüncenin Yeniden İnşâsı*, 43-44.

bir şahsiyet eğitimi için özgürlük olmazsa olmaz bir şarttır. Özgürlüğün olmadığı bir ortamda hayatın bütün imkânlarını, sırlarını ortaya koymak mümkün olmayacak; bireylerin gizil güçleri gelişmeyecektir. Çünkü özgürlük sayesinde fertler çevreleriyle ilişki kurar ve deneyimler kazanır.[81] Böylece İkbal, kişinin gizil yeteneklerinin en iyi bir şekilde özgür bir çevrede ortaya çıkabileceğini öne sürer.[82] "Rousseau (ö. 1778) gibi İkbal de bilginin ampirik yönüne özel önem atfeder. O, duyusal kavrayışın (sense-perception) önemini fark etmiş bir düşünür olarak aktif bir kişilik gelişiminin somut / fiziksel çevre (concrete enviroment) olmadan ve bu çevreyi kavramadan mümkün olamayacağının bilincindedir. Eğitsel hedeflere imkân tanıyan kendini gerçekleştirme (self-realization) maddi çevresiz düşünülemez ve tasarlanamaz. Natüralistler[83] tarafında özellikle savunulan özgürlüğün önemini, onlara göre çok daha üst seviyede kavramış olan İkbal'e göre ferdin gizil potansiyeli özgürlük ortamı olmadıkça açığa çıkmaz, gelişmez ve fert

81 İkbâl'e göre insanda, varlığın gelişim çizgisi boyunca daima özgürlüğün korunması ve yüceltilmesine dair bir eğilim vardır. O, bu görüşünü Hz. Âdem'in Cennetten çıkarılışına kadar uzatır. Hz. Âdem'in cenneti, (kelimenin Kur'ânî anlamıyla ve kovulma kıssası bağlamında) insanın çevresinden kopuk ve dolayısıyla insanî isteklerin, arzuların, acıların, şehvetlerin vs. şiddetli baskıların duyulmadığı, kültürün başlangıcına dair tek bir işaretin bile doğmadığı ilkel, basit bir kavramı ifade eder. Bu cennetten kovulmayla birlikte insan, yeryüzünü mekân edindi. Bu nedenle insanın yeryüzündeki hayatının gayesi göz önüne alındığında bunun eğitimciler için oldukça derin anlamları olan bir mesele olduğu görülür. Hıristiyanlıktaki asli günah sahibi insanın bu günahının cezasını çektiği bir yer olduğu düşüncesinin aksine İkbâl'e göre Âdem'in yerleştiği dünya, entelektüel düşünce gücüyle donatılmış, insanın sürekli olarak yaşama tecrübesi kazandığı bir sahnedir. İkbâl, bu durumu bir özgürlük olarak görür ve bu özgürlük sayesinde vasat durumda bulunan her ferdin gelişimini sağlayacağını savunur. Zira ona göre dünya, insanın önüne yanlış yapma ihtimallerini koyarken aynı zamanda sorumluluklar yüklemek suretiyle onun kendi aktif yaratıcılığının oluşumunu da mümkün kılmaktadır. Bu yüzden eğitimciler ve felsefeciler bu önemli, derin anlam yüklü meseleye eğilmelidirler. Bk. Saiyidain, *İkbâl'in Eğitim Felsefesi*, 80; Orhan Atalay, "*İkbâl ve Kur'ânî Düşünüş Biçimi*", *EKEV Akademi Dergisi* 2, sy. 2 (2000): 11.

82 Saiyidain, *İkbâl'in Eğitim Felsefesi,* 41, 43.

83 Natüralizm, 17. yüzyıldan itibaren İngiliz aydınlanmasının önde gelen isimleri Francis Bacon, Thomas Hobbes ve John Locke tarafından ortaya konan; Fransız aydınlanmasının önemli isimleri Denis Diderot, Voltaire ve Jean-Jecques tarafından daha da ileri taşınan; doğanın, gerçekliğin tümü olduğunu savunan görüştür. Naturalistlerin eğitim felsefesi temelde çocuk merkezli eğitim esasına dayanmakta olup eğitimin amaçlarını belirleme noktasında doğaya ve doğanın ayrılmaz bir parçası olan insanın doğasına bakılması gerektiği fikrini savunur. Geniş bilgi için bk. Ahmet Cevizci, *Eğitim Sözlüğü* (İstanbul: Say Yay., 2010), 363-65.

ancak doğrudan ve birinci elden deneyimler elde etmek suretiyle çevreyle etkileşim ve iletişim içine girebilir."[84]

Özgürlüğe bu derece vurgu yapmakla birlikte İkbal, disiplini de göz ardı etmez. O, zorlu hayat şartlarına ve sorumluluğu ağır koşullara hazırlıksız yakalanmaması için bireyi aktif tutmak adına katı ve yaptırımı olan kurallardan yanadır. Diğer bir deyişle İkbal, Rousseau'da karşımıza çıkan "aşırı özgürlük"[85] düşüncesine iştirak etmez.[86] İkbal'in disiplin taraftarı olması onun baskıcı bir çevreyi savunduğu şeklinde de anlaşılmamalıdır. Başta fiziki çevre olmak üzere ferdiyet, çok farklı çevrelerle ne kadar ilişkiye girebilirse o derece gelişir ve zenginleşir. İkbal, bu anlayışla bir toplumun dinamik değerlerine ve kültürüne de işaret eder; dinamik, değişken hiçbir değeri yaratmayan, taklitçi, durağan bir çevrenin şahsiyeti öldürdüğüne inanır. İkbal'in öngördüğü gerçek kişilik ancak gerçek çevrelerde var edilebilir. Zekâ böyle bir çevrede keskinleşir, şahsiyet olgunlaşır, özgüven beslenir, özgürlük ve özgünlük kazanılır. Şüphesiz İkbal'in amaçladığı çevre, özgürlüğü var eden, üreten bir çevredir.

Çocuk hür bir atmosfer içinde bulunmadıkça onun gizil melekeleri gelişmez, potansiyeli istendik yönde kuvveden fiile dönüşemez. Çocuk, özgürlüğü sayesinde çevresiyle karşılıklı etkileşimde bulunacak ve böylece doğrudan ve ilk elden tecrübe elde etmiş olacaktır.[87] İkbal, çocuğun maddi çevresine boyun eğmemesini, kendi arzu ve ihtiyaçlarına göre ona hâkim olmasını ve onu yeniden şekillendirmesini istemektedir. İkbal, ferdin ihtiyaç ve alakalarıyla uyuşmayan fiziki çevrenin bozulup yeniden inşa edilme ve şekillenmesinin gereğini savunur. Buna göre İkbal, fiziki çevreyi insanın ayağına getirmekte, onu keşfetmeye daha fazla ağırlık vermektedir.[88]

Görüldüğü gibi İkbal, çevreye intibakı, onunla ahenkli bir birlikteliği değil, çevreye hâkim olmayı, onunla başa çıkabilmeyi eğitime dair teori ve uygulama-

[84] Fârûkî, "İkbâl'in Eğitim Fikirleri", 230; Bayraktar Bayraklı, *Mukâyeseli Eğitim Felsefesi Sistemleri* (İstanbul: 2002), 175- 76.

[85] Rousseau'nun eğitim anlayışıyla ilgili geniş bilgi için bk. Murat Korkmaz, Gönül Öktem, "Rousseau'nun Eğitim Anlayışı", *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi (Journal of Research in Education and Teaching)* 1, sy. 3 (2014):174-186.

[86] Fârûkî, "İkbâl'in Eğitim Fikirleri", 230.

[87] Fârûkî, "İkbâl'in Eğitim Fikirleri", 37; Bayraklı, *Mukâyeseli Eğitim Felsefesi Sistemleri*, 176.

[88] Bayraklı, *Mukâyeseli Eğitim Felsefesi Sistemleri*, 176.

rın gerçek amacı olarak belirler. Bu sebeple İkbal'in bakış açısında çocuk, şahsiyetini fiziksel çevrenin prangalarından kurtarmalı, çevresel hiçbir boyunduruğu kabul etmemelidir. İnsan, maddi çevresini devamlı surette kontrol altında tutarak şekillendirmekte ve ihtiyaçları, istekleri doğrultusunda yeniden yapılandırmaktadır. Neticede, Naturalistlerin aksine İkbal, bireyin beklenti ve özlemleriyle uygunluk taşımıyorsa çevrenin yok edilmesi ve yeniden düzenlenmesi gerektiğini savunur. O, bu fikri: "Eğer dünya senin standartlarına uymazsa ona boyun eğmek yerine onu yıkmalı ve yeniden kurmalısın" sözleriyle açıklar.[89] İnsan aklının, karar verme gücünün ve eyleminin bir neticesi olan fiziki çevrenin büyük bir kısmı bu anlamda insan yeteneğinin bir ürünüdür. [90]

İkbal, maddi âlem üzerinde akıl yürütme ameliyesinin temelde mekanik olmadığına işaret eder. Düşüncenin bizzat kendisi serbest hareket etmeye tutkundur ve bu bütün entelektüel faaliyetlerin ortak özelliğidir. Hür düşünceden kaynaklanan bütün eylemler mutlaka kendisini hür hisseden bir benlik tarafından gerçekleştirilir.[91] İkbal'e göre şahsiyet, fiziki çevre ile iletişime geçme amacıyla hayatın zengin imkânlarının çeşitliliğini bir çeşit sisteme indirger ve fırsata çevirir. Bu ilişkiler ağı, şahsiyet gelişimi için önemli bir fırsat ve metottur. İnsan şahsiyeti, bu metodun tabiatı yorumlamasıyla çevresini anlar ve bu onun özgürlüğüne katkı yapar.[92] Şahsiyet, karmaşık bir çevrede yaşamaya davet edilmiştir. Ama o, bu çevreyi bir sisteme indirgemeksizin gelişimini devam ettiremez. Bunu yapmak şahsiyete çevresindeki eşyanın davranışını anlamlandırma hususunda bir nevi güvence vermektedir. Çevresini bir neden-eser / sebep-sonuç sistemi olarak benimsemek şahsiyet için vazgeçilmez bir değerdir. Aslında insan, tabiatı bu şekilde yorumlayarak çevresini anlar, hükmü altına alır ve bu sayede özgürlüğünü elde ederek şahsiyet gelişimi ve eğitiminin bilinçli ilk adımını atar.[93] Benlikten nasibi olan insan da kendisini ve çevresini yeterince tanımlayabileceği için özgürce hareket edebilecektir.[94]

---

89 Fârûkî, "İkbâl'in Eğitim Fikirleri", 230.

90 Fârûkî, "İkbâl'in Eğitim Fikirleri", 231.

91 I. H. Enver, "Metaphysics of Iqbal" (Lahor: 1944), 48-49'dan naklen Riffat Hassan, "Freedom of Will and Human Destiny in Iqbal Thought", *Islamic Studies* 17, sy. 4 (1978):208.

92 Riffat Hasan, "İkbâl'in Düşüncesinde İrade Hürriyeti ve Kader", çev. Ahmet İshak Demir, *İkbl'in Düşünce Dünyası*, ed. Ahmet Albayrak (İstanbul: İnsan Yay., 2006), 93.

93 İkbâl, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşâsı*, 142-143.

94 Fârûkî, "İkbâl'in Eğitim Fikirleri", 238.

İkbal, şahsiyet eğitimi ile ilgili görüşlerini ortaya koyarken insanın fiziksel çevresinin tamamlayıcı unsurları olarak mülahaza ettiği okul ve öğretmenlerin önemi üzerinde de durmuş; bir eğitim kurumu olarak okulu, şahsiyet gelişiminin yolunu ve yönünü belirlemedeki en önemli köşe taşlarından biri olarak görmüştür. Ayrıca İkbal'in okula bakışının ve ona yüklediği vazifenin okulun, fiziki çevrenin bilgisini elde etmeye ve özgür, hür düşünceye imkân sağlamaya odaklanması çerçevesinde de şekillendiği görülür. Bu bağlamda okulun en önemli görevlerinden biri, günlük yaşamda âdet haline gelmiş davranış ve uygulamaların, kişisel ilgilerin entelektüel, etik ve estetik açıdan önemini ortaya koymak; gündelik ve somut problemlerle ilgilenme hususunda zihinsel gelişim noktasını tespite çalışmaktır. Çağdaş eğitim anlayışı, yöntem ve programların tekrardan yapılandırılması, doğayı daha verimli tanımayı sağlayacak faaliyetlerin okul müfredatındaki çalışmalarla desteklenerek "kendi kendine faaliyette bulunma, problem çözme ve proje metotları" yoluyla yapılmasını amaçlamaktadır. Bu tarz bir yaklaşım ile şahsiyet eğitiminde maddi çevreyi tanıma ve anlamlandırma noktasında okulun bütün bu işlevlerini kabul eden İkbal'in görüşleri, tam bir uyum içerisindedir.[95]

İkbal'e göre okullarda uygulanacak eğitim-öğretimin müfredatının temel konularından biri, "dış âlemi daha iyi tanımamıza vesile olacak bilimi de kapsayan din" olmalıdır. Bilimsel faaliyetlerin yalnızca gözlem ve deneye dayalı olarak bilgiye ulaşmaktan ibaret olduğunu düşünmenin yanlışlığını vurgulayan İkbal, "bilgi gerçeğe dayanır" anlayışını da yüzde yüz doğru kabul etmeyip bilimsel faaliyetler sürecinde insan doğasını da devreye sokar. Böylece İkbal'e göre bilim, "enfüs" (iç âlem) ve "âfâk"ın (dış dünya / fiziki çevre) bilgisinden oluşur.[96] Okulun müfredatı öğrencilerin bu bilgileri mümkün olduğu ölçüde kazanım haline getirmelerine olanak sağlayacak şekilde düzenlenmelidir.

Maddi çevreden elde edilen bilginin şahsiyet eğitiminde işe koşulabilmesi amacıyla okullarda uygulanması gereken eğitim-öğretim metotları açısından İkbal, "proje metodu, faal metot ve yaparak öğrenme metodu" üzerine durur. Gerçek bilgi, daha çok gerçek hayat durumlarını aktif bir biçimde karşılayabilmek

95 Saiyidain, *İkbâl'in Eğitim Felsefesi*, 59.

96 Fârûkî, "İkbâl'in Eğitim Fikirleri", 239. Burada geçen "enfüs" ve "âfâk" kavramları Fussilet sûresinin 53. âyetinde konu edilmektedir.

için yararlı beceriler geliştirmekle ilgilidir. Diğer bir ifadeyle eğitim deneysel, yaratıcı aktiviteler vasıtasıyla kendi kendine öğrenmesi için çocuğu cesaretlendirmek, ona özgüven aşılamaktan ibarettir. Pragmatizmin eğitim metodunun en özlü ifadesi "yaparak öğrenmedir". İnsanın yapıp etmeleri, faaliyetleri, okul derslerinden daha önemli ve önceliklidir. Farklı konulara eğilme yerine öğrenci, ilgili olduğu faaliyet konusunda ilgili bütün bilgiye özgür bir akılla yönelmeye teşvik edilmelidir. Öğrencilerin üzerinde emek harcadıkları faaliyetlerin tamamı, fiziki çevreye dönük pragmatik faydalar getirmesi yanında başta şahsiyet gelişimi olmak üzere kendi problemlerine çözümler üretmek için duydukları istek ve araştırmacı ruh tarafından motive edilir. Çözümü üzerinde entelektüel çabalar sarf edilen problemler, sonunda elde edilecek yarar açısından ele alınır ve değerlendirilir. "Proje Metodu" olarak isimlendirilen bu eğitim metodu, pragmatizmin eğitime karakteristik bir katkısı olmakla birlikte İkbal tarafından da farklı zamanlarda dile getirilip savunulmuştur. Bu metodun en önemli yönü, hayatın ve maddi çevrenin realiteleriyle bireyi doğrudan karşı karşıya getirmesi ve bireyin şahsiyetini hayatın gerçek problemlerine hazırlayarak eğitmesidir. Önce problemi ortaya koymaya, sonra öğrenmenin başarılı çözüm yolları esnasında yani hayatın içinde gerçekleşmesini sağlayan Proje Metodu İkbal'in düşüncesinde önemli bir konumdadır.[97]

İkbal'in fiziki çevreyle doğru ve etkin bir iletişim için okullarda önerdiği bir diğer metot "Faal Metottur". Bu metot, kişinin her çeşit tecrübeden yararlanması, kendini yalnızlığa bırakmaması esasına dayanır. Fert, hayatla iç içe olmalı, öğreneceği her şeyi bizzat tabiatta mümkünse uygulamalıdır. İkbal, çocukları tabiatla eğitimsel ve uyarıcı bağlar kurmaktan mahrum ederek onları seradaki bitkiler gibi yetiştiren, şahsiyetlerini geliştirmelerinin önünü tıkayan düşünceleri ve bu düşünceler üzerine temellendirilmiş okulları eleştirir. Bu görüşleri ile o, hayata faal katılıma verdiği önemi gözler önüne serer. Eğitimde bunu sağlayacak en uygun metot hiç şüphesiz Faal Metottur.[98] İkbal, bu metodun içerdiği "yaparak öğrenme" usulü üzerinde de ısrarla durur. O yaparak öğrenmeye "deneysel yaratıcı faaliyet" de demektedir. Çocuk fıtratı gereği bir şeyler yaparak hayat tecrübesini kazanır. Bu sebeple yeni problem ve durumlarla karşılaşınca onları cevaplandıracak ve fiziki çevresinin üstesinden gelebilecek bir tavır geliştirebil-

[97] Fârûkî, "İkbâl'in Eğitim Fikirleri", 233-43.

[98] Saiyidain, *İkbâl'in Eğitim Felsefesi*, 51.

mesi için yaparak öğrenmesi daima teşvik edilmelidir. İkbal çocuğa sabit bir araştırma usulünün verilmesi taraftarı değildir. Ona göre bilgi, ölü kültürden yani kitaplardan elde edilemez.[99] Bilgi, eylemle elde edilmiş ve eylemle bağlantılı değilse güce dönüştürülemez ve kişi onu, çevresini yeniden yapılandırmada kullanamaz. Bu nedenle İkbal, öğrencilerin yeteneğini engelleyen, hayat için gerekli olmayan bilgileri ihtiva eden kitaplardan ve akademik çalışmalardan edinilen kuru bilgilere şüphe ile bakar ve onu eğitim sürecinin gayesi olarak görmez.[100] İkbal'in üzerinde durduğu metotlar bireyleri / öğrencileri yeni durum ve problemlerle karşı karşıya getirir ve onları fiziksel çevrelerindeki kaynaklar üzerinde amaçlı bir şekilde çalışmaya mecbur kılarak araçların amaçlara uygunluğunu sağlar. Onlara, el yordamıyla da olsa kendi yaptıklarına güvenmeyi, zihinsel bir çaba sarf etmekten geri durmamayı ve içerisinde bulundukları sorunların üstesinden gelmeyi de öğretir. Bu anlamda adı geçen metotlar, amaçlı ve planlı faaliyetlere dayandığından pasif öğrenme ve ezbere dayalı geleneksel metotların uygulanmasından daha verimli zihinsel tutumların gelişmesine yardımcı olur.[101]

Kurumsal anlamda okular ve eğitim-öğretim metotlarının yanında şahsiyet gelişiminde özellikle canlı örnekler olması bakımından –aileyi bir yana bırakırsak - en önde gelen sorumlu kişiler öğretmenlerdir. Bir karakter inşası biçimi ya da bir insanı baştan ayağa iyi davranışlarla donanmış bir fert haline getirme sorumluluğu ebeveynin ve öğretmenlerin üzerindedir. İkbal'e göre gerçek öğretmenlik, öğrencilerinin çevreleriyle olan çeşitli ilişkilerinde onlarda kuvvetli bir bilinç uyandırmak, yeni ve yaratıcı amaçların oluşması için onları teşvik etmektir.[102] O, çocuklarımızı tabiat ile eğitimsel ve uyarıcı bağlar kurmaktan mahrum ederek seradaki bitkiler gibi yetiştirmek isteyen öğretmenlerin tutumlarını da şöyle kınar: "Nedir öğretmen? Ruhların mimarı! Eğer bahçenin bir ışık seliyle dolmasını istiyorsan, güneşin ışıkları önüne duvar örme!"[103] Bu sözleriyle öğretmenin rol model davranışlarla öğrencilerine doğru rehberlik yapmasının önemini vurgulayan İkbal, özellikle kitle iletişim araçları yoluyla elde edilen bilgileri

99 Fârûkî, "İkbâl'in Eğitim Fikirleri", 40.

100 Muhammed İkbâl, *Zebûr-i Acem (İkbâl'den Şiirler)*, çev. Ali Nihat Tarlan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 1971), 148.

101 Saiyidain, *İkbâl'in Eğitim Felsefesi*, 45.

102 Saiyidain, *İkbâl'in Eğitim Felsefesi*, 50.

103 İkbâl, *Cibrîl'in Kanadı (Bâl-i Cibrîl)*, 217.

öğretmenin rehberliğini kısıtlayan unsurlar olarak değerlendirir ve fiziksel çevreyi bizzat tecrübe ederek çocuklara verilecek bilginin daha kalıcı olacağına dikkat çeker.[104]

İkbal'in eğitim düşüncesinde bireyin gelişmesi neticesinde onun çok daha yoğun ve farklı ilişkiler kurma isteğinin artması, bunu bütünüyle fiziki çevresiyle devam ettirmesi anlayışı esastır.[105] İkbal'e göre insan, kültürel ve manevi değerlerle donanma adına maddi çevreyi ham bir malzeme olarak kullanmalı ve şahsiyetin güçlenmesinde dış dünyanın bütün olanaklarını kendisi için seferber etmeli, bu olanaklardan en verimli tarzda faydalanmalıdır. İnsanın tabiatla olan ilişkisi, ruhi hayatın, şahsiyet yapısının yükselişine imkân tanıyacak hür ve özgür bir ortamda daha nitelikli ilişkiler ağı çerçevesinde şekillenmelidir. Eğer eğitim, şahsiyet kırılmaları yaşayan günümüz insanının sorunlarına kalıcı çözümler getirmek istiyorsa, bu ideali mutlaka dikkate almalıdır.[106]

SONUÇ

İnsanı bilinçlendirmek, eyleme hazırlamak, donanımlı bir hale getirmek; onun değişim, gelişim ve dönüşümüne imkânlar hazırlamak genel anlamda eğitim felsefelerinin ve anlayışlarının ortak noktasıdır. Buna bağlı olarak düşünürler tarih boyunca eğitime dair yaklaşımlarında ilk önce insanı ele almış, onun gerçekliğinden hareket etmiştir. Muhammed İkbal'in insana ve hayata bakışı da bu noktadan beslenmektedir. İnsana dair fikirlerini ortaya koyarken İkbal, "şahsiyet, ferdiyet, benlik, insanın ne olduğu yani madde-ruh ilişkisi, fert-toplum ilişkisi" gibi kavramları düşüncesinin temeline oturtmuş ve eğitim anlayışını bu esas üzerine bina etmiştir. İkbal'e göre eğitim, bireye şahsiyetini kazandırmalı, aklı kullanmanın, kişiliği yapılandırmanın yollarını göstermelidir. İkbal, şahsiyeti insan hayatının organizasyonunun merkezi olarak telakki eder ve eğitimin en önemli hedefini şahsiyeti geliştirmek olarak görür.

Eğitim, ferdi esas almakla birlikte onu fiziki çevresinden soyutlayıp koparmamalıdır. İkbal, kişiyi maddi çevreden uzaklaştıran eğitim anlayışına şiddetle karşı çıkmaktadır. Zira insan şahsiyeti çevreyi istila eden, ona hükmedebilen

---

104 Muhammed Münevver, *İkbâl ve Kur'ânî Hikmet,* 207-208.

105 Saiyidain, *İkbâl'in Eğitim Felsefesi*, 54.

106 Saiyidain, *İkbâl'in Eğitim Felsefesi*, 61.

bir yöne sahiptir. Bu yön İkbal'e göre insanın şahsiyet eğitiminde muhakkak surette kullanılmalıdır. Şahsiyet gelişimi için "fiziki çevre bilgisi" yadsınamaz bir realitedir. Bu çevrenin bilgisini elde etmenin yolu ise onun güçleriyle hür bir şekilde baş başa kalarak yüzleşmekten, mücadele etmekten geçer. İkbal'e göre bu süreçte insan için vazgeçilmez olan en önemli husus özgür bir şekilde fiziksel çevreyle iletişime geçebilmektir. Ancak bu özgürlük sınırsız bir özgürlük olmayıp belli bir disiplini de içerir. Bu esasları hayata geçirebileceği bir fiziki çevre ilişkisi insan için şahsiyetini inşa edebilmek adına bir dizi gözlem ve deneye imkân veren bir faaliyet sahası olarak görülmelidir.

İkbal'e göre insan için asıl olan çevreye intibak etmek değil ona hâkim olmaktır. Maddi âlemdeki sürekli değişim insanı, şahsiyetini tekrar tekrar inşa etmeye, yenilemeye zorlar. Tabiat insan mizacına uygun yaratıldığı için maddi âlemi araştırma, insana yüklenecek en önemli görevdir. Akıl, duyular, hayal gücü, istek ve arzular, estetik değerler maddi âlemi gözlemleyip şahsiyetini olgunlaştırmada insanın en önde gelen motivasyon kaynaklarıdır. Doğayı gözlemlemek suretiyle insan hem şahsiyetinin gerçekliğini hem de onun kurucu unsurları olan ilahi nitelikleri kavrar. Ayrıca fiziksel çevrenin keşfi ile ulaşılacak akli ve estetik değerler şahsiyet eğitimi için çok değerli ve önemli görülmelidir. Her bir yaratılışla tekrar tekrar kendini yenileyen fiziki çevre, insana kendisini sürekli yenilemesini ve aktif, dinamik bir şahsiyete sahip olmasını ilham eder.

Şahsiyet eğitimine bakışında okulun etkilerini de tartışan İkbal, çevreden bağımsız, bireyi çevreden koparan bir okul yapılanmasına karşı tavır alır. İkbal'in hayalindeki okulun en önemli özelliği, maddi ve manevi eğitimi mezcedebilmesidir. "Proje metodu, yaparak öğrenme metodu, faal metot" gibi metotların okullarda hayata geçirilmesini tavsiye eden İkbal öğretmeni, hassasiyetle çocukları narin bir çiçek gibi yetiştiren maharetli bir bahçıvana benzetir. Ona göre öğretmen, öğrencilerine yol gösteren, kılavuzluk eden, onların şahsiyet gelişimlerinin önündeki engelleri kaldıran, özgürlüklerine kilit vurmayan bir ruh mimarıdır. Böyle öğretmenler sayesinde tabiatın gizli sırlarını keşfedecek, şahsiyet bütünlüğünü elde edecek ve yeni bir dünya yaratacak olan dinamik bireyler ve kâmil insanlar her dönemde muhakkak var olacaktır.

Neticede İkbal'in şahsiyet eğitimiyle fiziksel çevre arasındaki ilişki hakkında ortaya koyduğu fikirlerin kendine has özellikler taşıdığını ve özgün olduğunu

söylemek mümkündür. Eğitimin hedefini, insanı fiziksel çevrenin unsurlarını keşfetmeye hazırlamak, bu doğrultuda gerekli olan "aksiyon", "yaratıcılık" ve "özgünlük" ile onun şahsiyetini geliştirmek olarak belirlemekle İkbal, şahsiyet eğitimi konusunda oldukça farklı bir yerde durmaktadır.

KAYNAKÇA

Adasal, Rasim. *Normal ve Anormal Yönleriyle Yeni Medikal Psikoloji.* İstanbul: Minnetoğlu Yayınları, 1977.

Akyüz, Yahya. "Eğitimde Çocuk Doğa ve Çevre Korunması İlişkileri". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 12, sy. 1 (1992): 85-96.

Albayrak, Ahmet. "İkbâl'de Dinamik İnsan Anlayışı". *Dîvân İlmî Araştırmalar* 3, sy. 5 (1998/2): 241-54.

Albayrak, Ahmet. *Muhammed İkbâl*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2007.

Allport, Gordon Willard. *Pattern and Growth in Personality*. New York: 1961.

Armaner, Neda. "Şahsiyet Terbiyesinde Dini Kültürün Rolü". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (1976): 143-149.

Atalay, Orhan. "İkbâl ve Kur'ânî Düşünüş Biçimi". *EKEV Akademi Dergisi* 2, sy. 2 (2000): 1-18.

Aybey, Salih. "Karakterin Değişmesinde Din Eğitiminin Rolü". *Turkish Studies* 10, sy. 11 (2015): 201-214.

Aydın, Mehmet. "İkbâl'in Felsefesinde İnsan". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29, sy. 1 (1987): 83-85.

Aydın, Mehmet. "Muhammed İkbâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 17-23. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Aytaç, Kemal. *Avrupa Eğitim Tarihi.* Ankara: y.y., 1972,

Baymur, Feriha. *Genel Psikoloji*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 1994.

Bayraklı, Bayraktar. *Mukayeseli Eğitim Felsefesi Sistemleri.* İstanbul: 2002.

Cevizci, Ahmet. *Eğitim Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2010.

Çamdibi, H. Mahmut. "Gazzâlî'nin Şahsiyet Terbiyesi, Eğitim ve Din Eğitimi". *İslâmi Araştırmalar Dergisi Gazzâlî Özel Sayısı* 13, sy. 3-4 (2000): 445-47.

Çamdibi, H. Mahmut. *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazzâlî.* İstanbul: İFAV Yayınları, 1994.

Çelik, İsa. *Muhammed İkbâl'in Tasavvufî Düşüncesi.* İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004.

Dewey, John. *Tecrübe ve Eğitim*. çev. F. Barış, F. Başaran. Ankara: 1966.

Ebu'l- Hasan, Nedevî. *Büyük İslâm Şâiri Dr. Muhammed İkbâl.* çev. Ali Ulvi Kurucu. İstanbul: Marifet Yayınları, 2002.

Eysenck, Hans Jurgen. *Fact and Fiction in Psychology*. New York: Penguin Books, 1972.

Fârûki, Abdullah. "İkbâl'in Eğitim Fikirleri". çev. Ahmet Koç. *İkbâl'in Düşünce Dünyası*. ed. Ahmet Albayrak. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.

Fârûki, Abdullah. "İkbâl'in Eğitimle İlgili Düşünceleri". çev. Ahmet Koç. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3, sy. 2 (2003): 193-208.

Fârûkî, Muhammet Tâhir. *"İkbâl'e Göre Mümin Kişi (Merd-i Mümin) Tasavvuru"*. çev. Şevket Bulu. *İkbâl'in Düşünce Dünyası*. der: Ahmet Albayrak. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.

Hökelekli, Hayati. "Şahsiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 38: 297-298. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-Arab.* Beyrut: Dar-ı Sâdır, 2002.

İkbâl, Muhammed. *Şarktan Haber (Peyâm-ı Meşrik).* çev. Ali Nihad Tarlan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1956.

İkbâl, Muhammed. *Benliğin Sırları (Esrâr-ı Hôdî).* çev. Ali Nihad Tarlan. İstanbul: Sufi Kitap, 2005.

İkbâl, Muhammed. *Cavidnâme*. çev. Annemarie Schimmel. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.

İkbâl, Muhammed. *Cibrîl'in Kanadı (Bâl-i Cibrîl).* Doğudan Esintiler içinde. çev. N. Ahmed Asrar. İstanbul: Düşünce Yayınları, 1981.

İkbâl, Muhammed. *İslâm'da Dînî Düşüncenin Yeniden İnşâsı*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.

İkbâl, Muhammed. *Zebûr-i Acem (İkbal'den Şiirler).* çev. Ali Nihat Tarlan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1971.

Jerry, M. Burger. *Kişilik.* çev. İnan Erguvan Sarıoğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006.

Kabil, İhsan. "Görüntü ve Kader". *Ayşe Şasa ve Diğerleri, Düş, Gerçek ve Sinema.* İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.

Kanad, H. Fikret. *Pedagoji Tarihi.* İstanbul: MEB Yayınları, 1948.

Kerschensteiner, Georg. *Karakter Kavramı ve Terbiyesi*. çev. H. Fikret Kanad. Ankara: Milli Eğitim Yayınları, 1977.

Kindî, Ya'kûb b. İshâk. "Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine". *Felsefî Risâleler* adlı eser içinde. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.

Kılıç, Cevdet. "Muhammed İkbâl'in Düşüncesinde Benlik Felsefesi". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2 (1999): 49-51.

Korkmaz, Murat ve Gönül Öktem. "Rousseau'nun Eğitim Anlayışı". *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi (Journal of Research in Education and Teaching)* 1, sy. 3 (2014):174-186.

Mesûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin. *Mürûcu'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: Daru'l-fikr, 1973.

Montessori, Maria. *Pedagogie Scientifique*. Paris: La Maison des Enfants, 2004.

Münevver, Muhammed. *İkbâl ve Kur'ânî Hikmet*. çev. M. Ali Özkan. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Nefîsî, Sâid. "İkbâl'in Şiirinde Mistisizm". çev. İsa Çelik. *İkbâl'in Düşünce Dünyası*. ed. Ahmet Albayrak. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.

Pars, Vedide Baha ve Arkadaşları. *Eğitim Psikolojisi*. İstanbul: y.y., 1969.

Riffat, Hasan. "İkbâl'in Düşüncesinde İrade Hürriyeti ve Kader". çev. Ahmet İshak Demir. *İkbâl'in Düşünce Dünyası*. ed. Ahmet Albayrak. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.

Riffat, Hassan. "Freedom of Will and Human Destiny in Iqbal Thought". *Islamic Studies* 17, no. 4 (1978): 208-220.

Sâdık, K. Gulâm. "İkbâl'de Ahlâk Kavramı". çev. Hüseyin Karaman. *İkbâl'in Düşünce Dünyası*. ed. Ahmet Albayrak. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.

Saiyidain, K. G. *İkbâl'in Eğitim Felsefesi*. çev. Necmettin Tozlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.

Scihimmel, Annemarıe. *Peygamberâne Bir Şâir ve Filozof Muhammed İkbâl*. çev. Senail Özkan. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2007.

Şeriâtî, Ali. *Biz ve İkbâl*. çev. Ergin Kılıçtutan. İstanbul: Anka Yayınları, 2006.

Turgut, Ali Kürşat. "İbn Haldûn Felsefesinde Tabiat-İnsan İlişkisi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy. 31 (2013/2): 173-189.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'-l kâmus*. Kuveyt: y.y., 1965.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, December 2017, 21 (3): 1973-2008

Sosyolojik Düşüncede Avrupa-merkezcilik, Ötekileştirme ve Oryantalist Söylem Üzerine Post-kolonyal Bir Okuma ve Eleştirisi

A Postcolonial Reading on Eurocentrism, Otherization and Orientalist Discourse in Sociological Thought and Its Criticism

İrfan Kaya
Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı
Assistant Professor, Cumhuriyet University Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion
Sivas, Turkey
ikaya@cumhuriyet.edu.tr
ORCID ID orcid.org/0000-0002-8761-7489

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 26 Ekim/October 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 04 Aralık/December 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December
Cilt / Volume: 21 **Sayı / Issue:** 3 **Sayfa / Pages:** 1973-2008
DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.346780
Atıf/Cite as: Kaya, İrfan. "Sosyolojik Düşüncede Avrupa-merkezcilik, Ötekileştirme ve Oryantalist Söylem Üzerine Post-kolonyal Bir Okuma ve Eleştirisi-A Postcolonial Reading on Eurocentrism, Otherization and Orientalist Discourse in Sociological Thought and Its Criticism". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, sy. 3 (Aralık 2017): 1973-2008. doi: 10.18505/cuid.346780.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Sosyolojik Düşüncede Avrupa-merkezcilik, Ötekileştirme ve Oryantalist Söylem Üzerine Post-kolonyal bir Okuma ve Eleştirisi

Öz: Modernite, uzun bir zamandır tüm dünyada, Avrupa-merkezci bir ideolojiyle suç ortaklığı yapmasına ve özünde barındırdığı çelişkilerin bağdaşmazlığına rağmen, bilgi üretimi ve disiplinlerin teorik çerçevesini belirlemede hâkim paradigma olmayı sürdürmektedir. Avrupa-merkezci ideolojiyle girişilen suçun iştirakçilerinden bir diğeri de modernliğin kendi kendini gözleme tarzı olarak ve onunla birlikte gelişen, aralarında totolojik bir görünüm sergileyen sosyolojidir. Modernitenin özünde barındırdığı çelişkilerin bağdaşmazlığı, yadsıma, inkâr vs. ötekileştirme nosyonunu kaçınılmaz kılar. Sosyolojik literatürde ötekileştirme, özcü bir yaklaşımla Batıda yaşanan tarihsel sürecin tek doğru ve evrensel olduğu iddiasıyla geliştirilen tarih yazımında, sömürgeleştirme faaliyetlerine koşut olarak geliştirilen oryantalist söylemde, ideal tiplerin oluşturulması gibi konularda referans noktası olmuştur. Bu makale, modernite ve sosyolojideki teorik çerçeve ve anlatının Avrupa-merkezci bir söylem barındırmasından hareketle post-kolonyal teoriye göre eleştirisini yapmayı amaçlamaktadır. Ötekileştirmeyen bir paradigmanın izini sürerken post-kolonyal teorinin karşılaştığı zorluklar ve açmazları ortaya koymak da bu çalışmanın bir diğer amacı olacaktır. Çalışma, post-kolonyal teorinin sosyolojideki oryantalist söylem üzerinden hâkim paradigmayı eleştirirken self-oryantalizmin ağına düştüğü hususları belirtmek suretiyle özgün olmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Oryantalizm, Avrupa-merkezcilik, Ötekileştirme, Kültürelcilik, Post-kolonyalizm.

A Postcolonial Reading on Eurocentrism, Otherization and Orientalist Discourse in Sociological Thought and Its Criticism

Abstract: Modernity has long been a dominant paradigm in producing knowledge and in determining theoretical framework of disciplines although it is in connivance with a Eurocentric ideology and conflict of paradoxes inherent to itself. The other participant of the crime, committed with Eurocentric ideology, is sociology as a method of observation that modernity uses to observe itself and that developed with it. They also display a tautological view with each other. Disharmony of paradoxes inherent in modernity makes such othering notions as rejection and negation inevitable. Otherization in sociological literature has been a reference

point in historiography that is developed with the claim that historical process experienced throughout Europe is the only straight and universal one with an essentialist perspective, in the Orientalist discourse that is established in parallelism with colonial activities and generating ideal tips. This article aims to criticise the framework and the narrative in modernity and sociology as they contain Eurocentric discourse according to post-colonial theory. While chasing a non-othering paradigm, inquiring troubles and dilemmas that post-colonial theory faced will also be the another of this study. This paper aims to be authentic by determining the problems of post-colonial theory that criticises the dominant paradigm through orientalist discourse yet falls into clutches of self-orientalism.

Keywords: Sociology of Religion, Orientalism, Euro-centrism, Otherization, Culturalism, Post-colonialism.

SUMMARY

The past and the present have been separated due to modern history writing. Linear history writing that transforms the past into a dead object that can be represented has been established on difference. The contributions of anthropology which is the science of primitive societies cannot be denied in "cleaning" the past and separating it from the present and in establishing it as an object of knowledge. It is clear that anthropology is functional in teaching Oriental societies that they have remained in the past and that they do not have a place in our day by way of results put forth by anthropology in its tense relationship with the past –protecting and destroying at the same time. Similarly, in sociological thought this modern concept of history attributing a direction and integrity to history has been seminal. Dual categorizations that the sociological canon consults in depicting the historical development process of societies have been arranged in accordance with the linear history writing. The hierarchical order established between dual concepts has been established at the same time according to the modern which is also a concept of time. The beginning has been determined according to the end in the Eurocentrism history writing that has been formed as though trying to prove that the problem of history is not the past but the present. Such history writing that moves from the primitive to the modern, from the simple to the complex has been drawn out according to the final state of the

writer of linear history. The West has fortified its hegemony on the subordinate masses that it has suppressed as those "without history", those "who wish to enter into history", those "who are late to history." In this paper, its own development has been depicted through the primitiveness of the other that it has otherized. Therefore, the Other has been taken into consideration as the place of reflections or denial within the context of the formation of Western identity in sociological thought. The Other that is inherent to the process of establishment for the Western mind and knowledge preserves its qualification as a prerequisite for sociology that acts in a coordinated manner with modernity. Whereas the notion of Othering puts forth the East as not only passive and irrational but also closed to change, it emphasises the difference with regard to the uniqueness of the West. Therefore, sociological thought has established its contact with the "discovery team of colonization" in the words of Cemil Meriç by way of the othering notion of modernity with which it acts in a coordinated manner. Whereas social change in sociological thought is formulated as from the traditional to the modern, the difference has been suppressed as "tradition," thus preserving the homologizing perspective of modernity that disregards differences. In addition, presenting the private experience of Europe as universal is an indication of the organic bond between Euro-centralist discourse and social science with its one-directional, linear and essentialist form. Indeed, the statement, "The country that is more developed industrially only shows, to the less developed, the image of its own future," by Marx has been used in sociological literature as a fundamental assumption during the construction of a modernization project. Thus, a Euro-centralist social sciences understanding with claims of universality has been developed that positions itself in the center and that others those not belonging to itself. Even though the effects and dimensions of Euro-centralist practices are presented differently by the researchers in the field, we are of the opinion that Arif Dirlik has put forth the most comprehensive judgment by stating that "Eurocentrism is the product of an unusual desire and effort put forth for organizing knowledge about the world in a systematic whole. Other societies that strive in vain to catch the West by imitating it in its Eurocentrism, linear and one-way "advancement" adventure have all been placed at certain spots behind the West. In this regard, sociology can be considered as a knowledge system that has not only been fitted to Western history but also established by that history. And of

course, factors such as colonization and slave trade have always been ignored in "history."

The approach of the West that places itself in the center has resulted in reactions from the "periphery." In this regard, cultural diversity was tried to be emphasized through the idea of multiple modernities; however, evaluation of the generated alternative modernities in comparison with Western modernity has strengthened the current understanding. A similar danger is present in the practices of culturality that is another alternative. The culturalist paradigm that considers the universality claim of the Western-centered mental structure as unnecessary generates new others by means of the belief in the superiority of its own culture. It tries to object to the Eurocentrism with a reductionist, reactionary and hegemonic structure by loading all areas of social experience to culture. However, it is exactly due to these characteristics that it turns into an approach that serves the existence of the current structure due to these characteristics.

Eurocentrism and othering are the two main approaches that result in orientalism. These three concepts enlarge their scopes thus strengthening its hegemony. The West has started off from the East to define itself after which it has defined the East based upon itself. This definition results in pushing it to an "order" in the upcoming stages. One of the formative question of sociological thought, the reason for the initial emergence of industrial capitalism in the West points to another dimension of the discussions based on East/West comparisons. Indeed, the claims in Islamic societies regarding the lack of an autonomous bourgeoisie class, independent cities, autonomous law, rational law, private property and civil society have been put forth as an answer to this question. The claim that there is no civil society has especially been used in the analysis of Muslim societies. Whereas according to Bryan Turner, "the orientalist discourse on the lack of a civil society in Islam was a reflection of the basic political anxieties regarding political freedom in the West. In this regard, the problem of orientalism was not the Orient but the Occident. Later, these problems and anxieties were transferred to the Orient. Thus, Orient became a caricature of the West and not a representative of the East." The orientalist discourse imposed its uniqueness once again by putting forth its "difference." As an answer to the question of why capitalism emerged not anywhere else but Europe, Weber put forward the opinion that the aforementioned factors, "are prevented by the patrimonial nature of Islamic

political institutions." We are of the opinion that the problem is equivalent to accepting the whole world excluding the West as "abnormal" regardless of the reply given.

However, responses to this and other similar questions/criticisms may lead to other problems. For instance, Sabri Ülgener, a representative of the Weber sociology in our country, seems as if he has accepted that capitalism is a precondition for advancement by stating that Islam has been an urban religion since its foundation. This attitude should be the product of a self-orientalist perception. And this type of perspective, in the simplest expression, enables an evaluation in the form of "Westernization for fighting the West."

GİRİŞ

Bu çalışma, moderniteyle totolojik bir karakter sergileyen (klasik) sosyoloji geleneğinin modern toplum tanımlaması ve modernleşme teorisiyle günümüzün sanayi sonrası toplumu, tüketim toplumu, risk toplumu, enformasyon toplumu gibi modern sonrası, post-kolonyal toplumsal değişimleri açıklamada kavramsal ve teorik olarak yetersiz kaldığı, bir o kadar da sorunlu olduğu varsayımına yaslanmaktadır. Sosyal bilimlerde özellikle post-yapısalcı ve post-modern tarzda yaşanan gelişmeler sömürgecilik sonrası Batı-dışı toplumlar tarafından daha çok sahiplenilmiştir. Bu sahiplenmede sosyolojinin bir bilim dalı olarak sadece Batıya kendi toplumunu incelemek üzere tahsis edilmiş olmasının payını görmek gerekiyor. Zira bu klasik dönemin anlatısına göre Batı kendince uygarlaşma sürecini arkasında bırakmış, evrimleşme sürecini tamamlayarak tarihteki yerini almıştır. Yakaladığı uygarlaşmanın tarihsel sürecinden devşirdiği yasaları da kendine dönük bir şekilde tespit ederek sosyolojiyle kayıt altına almak suretiyle yine sosyoloji sayesinde tüm dünyaya ilan etmiştir. Batı-dışı toplumlara layık görülen bilim dalı ise, bu toplumları sömürgeleştirmek maksadıyla icat edildiği anlaşılan namı-diğer ilkel toplumların bilimi antropoloji olmuştur.[1]

[1] Ünlü antropolog Talal Asad ise, antropolojinin inceleme sahasının yerel kültürlerle sınırlandırılmasına karşı çıkar. *Dinin Soykütüğü*'nde modern dünyanın oluşumunda Batı tarihinin -iyi veya kötü yönde- öncelikli öneme sahip olduğunu, dolayısıyla bu tarihin incelenmesinin antropolojinin başlıca meselelerinden olması gerektiğini belirtir. Ufuk açıcı değerlendirmeleri için bk. Talal Asad, *Dinin Soykütükleri, Hıristiyanlıkta ve İslamda İktidarın Nedenleri ve Disiplin,* trc. Ayet Aram Tekin (İstanbul: Metis Yay., 2015), 11. Bu maksatla *Sekülerliğin Biçimleri*'ni antropolojik bir okumaya tabi

Sosyolojik olanın antropolojik olana yaklaşımı köle-efendi ilişkisi şeklinde karakterize edilmiştir. Sömürüyü amaçlayan böylesi bir hiyerarşik ilişki, modern paradigmanın hakikati parçalayan, bilimle kural haline getirdiği ayrımcı doğasıyla da son derece tutarlıdır. Nitekim bu makalede, Batının zenginleşmesinde kolonyalizmin belirleyici olmasına rağmen, sosyoloji geleneğinde kolonyal karşılaşmalardan, sömürü faaliyetlerinden bahsedilmediği tezinden hareketle Avrupa sosyolojisinin sömürgeci yapısını çözme önerisinde bulunacağım. Esasında modernite kolonyal karşılaşmalar sayesinde ete kemiğe bürünmüş, tahkim edilmiştir. Post-kolonyal teorinin bakış açısından sosyoloji emperyalizm kültürüyle eşgüdümlüdür ve ona katkı sağlar. Bu bağlamda, post-kolonyal teori[2] aslında sosyo-

tutar. Bk. Talal Asad, *Sekülerliğin Biçimleri*, *Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik,* trc. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Metis Yay., 2007).

[2] Bu makale üzerinden post-kolonyal teoriyle (Postkolonyal teorinin, *Avrupalı sömürgeciliğin ve onun mirasının destekleyici yapılarını eleştiren ve dönüştürmeyi amaçlayan yazı ve düşüncenin genel hatlarıyla tutarlı bedeni* şeklinde tanımı yapılmaktadır. Bk. Julian Go, "for a postcolonial sociology", *Theory and Society* 42, no. 1 (January 2013): 29.) kurmuş olduğumuz yakınlık, teorinin eleştirel olmasından kaynaklanmaktadır. Kanaatimizce teori, Frankfurt Okulu, Marksist gelenek gibi işlevselliğini eleştirel olmasından almaktadır. Ülkemizde tanınmamakla birlikte dünya genelinde post-kolonyal teoriyle alakalı geniş bir literatürün oluşmaya başladığını söylemek mümkün. Özellikle Amerika'da akademi camiasında teori hakkında yazmak moda halini almış durumda. Bk. Julian Go, "For a Postcolonial sociology", 25. Kendisini teorik olarak Frantz Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri* ve Edward Said'in *Oryantalizm*ine dayandırmaktadır. Gramsci'nin hegemonya ve Foucault'nun iktidar/bilgi analizleri temel referans noktasıdır. Bk. Merve Kavakçı, "Questioning Turkey's Role Model Status: A Critical Examination of the Social and Political Implications of the Headscarf Ban in Turkey" (Doctoral thesis, Howard University, 2007), 31-32. Terimin sömürgecilik sonrasını anlatan tanımı ve ilişkisi için bk. Robert J. Young, *Postkolonyalizm, Tarihsel bir Giriş*, trc. Burcu Toksabay Köprülü-Sertaç Şen (Ankara: Matbu Yay., 2016), 77. Marksizm ile olan ilişkisi için yine bk. Robert J. Young, *Postkolonyalizm, Tarihsel bir Giriş*, 223-242. Teorinin küresel kapitalizmle olan ilişkisini ele alan eleştirel bir değerlendirme için bk. Arif Dirlik, *Postkolonyal Aura, Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi, trc. Galip Doğduaslan* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yay., 2010). Hakim paradigmayı eleştirirken yeniden üretmek durumunda kaldığını söyleyen eleştiriler için bk. Vivek Chibber, *Post-Kolonyal Teori ve Kapitalizmin Hayaleti*, trc. Afife Yasemin Yılmaz (İstanbul: İletişim Yay., 2016), 42-51. Avrupa-merkezci sosyoloji geleneği ile modernleşme tarihine ve post-kolonyal teoriye eleştiri getirmekten geri durmayan post-kolonyal bir çalışma için Gurminder K. Bhambra, *Moderniteyi Yeniden Düşünmek, Post-kolonyalizm ve Sosyolojik Tahayyül*, trc. Özlem İlyas (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2015). Post-kolonyal çalışmaların en meşhur temsilcisi Hindistan merkezli Maduniyet Çalışmaları projesi kapsamında üretilen Gayatri Chakravorty Spivak'ın *Madun Konuşabilir mi?*, trc. Dilek Hattatoğlu-Gökçen Ertuğrul-Emre Koyuncu (Ankara:

lojinin bir eleştirisidir. Özellikle sosyolojinin oryantalizm, Avrupa-merkezci evrensellik, emperyal baskılama ve aydınlanma bilimciliğini açığa çıkarmaya yardımcı olur.[3] O halde modern imparatorluklar ile sosyolojinin organik bağının kop(arıl)ması sosyolojinin bu haliyle yok olmasını akla getirebilir.[4]

Bu makalede analizlerimi, Batı düşüncesinin ikili ayrımlara gitmek suretiyle hakikati parçalayan doğasının *ötekileştirme* nosyonunu kaçınılmaz kıldığı temel postulasından hareketle geliştireceğim. Özne-nesne, zihin-beden, Batı-Doğu, merkez-çevre, olgu-değer gibi aralarında hiyerarşik bir düzenin tesis edildiği parçalı hakikat tasavvuru Descartes'le başlayan modern Batı düşüncesine özgüdür. Modernitenin doğayla, insanla, tarihle, toplumla kurmuş olduğu ilişki, hükmetmek üzere kurulmuş bir ilişkidir.

Bu çalışma yöntem olarak söylem analizini uygun bulmuştur. Nitekim Foucault'dan esinlenen Edward Said'in oryantalizm çözümlemesi, sosyal bilimlerde felsefe geleneğiyle işleyen söylem analizidir. Kendisini, doğa bilimlerine eklemleyen evrensellik, nesnellik ve genellenebilirlik iddiasındaki açıklayıcı ve betimleyici içerik analizinin karşısında konumlandıran anti-pozitivist söylem analizi, söylemin güç/iktidar ve ideoloji tarafından nasıl biçimlendiğini, toplumsal kimlik, toplumsal ilişkiler, bilgi ve inanç dizgelerinin oluşumunda ne denli etkili olduğunu gösterir. İçerik analizi ise nesnellik iddiası taşır. Böylece bir bilginin bilimsel olma vasfını taşıması nesnel olmasına bağlıdır. Zira bilimsel hakikat ancak yansız verilirse mümkündür. Buna karşın, söylem analizi açısından nesnellik imkânsızdır. Araştıran, açıklayan, yorumlayan öznenin kendisidir ve belli bir tarihsel, sosyo-kültürel bağlam içinde konuşur. Mutlak hakikat yoktur, hakikatin öznel ve biricik yorumları vardır.

Bu maksatla makalede, özelde İslam, genelde Doğu algısıyla ilgili Oryantalist söylem, kendisine temel olan iki kavramdan –Avrupa-merkezcilik ve Ötekileştirme- hareketle analiz edilmeye çalışılacaktır. Nitekim Avrupa-merkezcilik oryantalizmi de içine alan daha geniş bir kavramdır. Avrupa-merkezcilik kendi içerisinde ötekileştirmeyi doğurmuştur. Batı önce Doğu'dan hareketle kendisini,

Dipnot Yay., 2016). çalışmasına bakılabilir. Ülkemizden ise Toplumbilim Dergisinin Postkolonyal Düşünce Özel Sayısı örnek gösterilebilir.

3 Julian Go, "For a Postcolonial Sociology", 32.

4 Sanjay Seth, "Historical Sociology and Postcolonial Theory: Two Strategies for Challenging Eurocentrism", *International Political Sociology* 3, no. 3 (September 2009): 338.

sonra kendisinden hareketle Doğu'yu tanımlamıştır. Dolayısıyla yazımızda (genel) sosyolojiden din sosyolojisine doğru giden bir okuma biçimi tercih edilmiştir.

1. SOSYOLOJİDE TARİH YAZIMI

"Tarihin bu hadım tensel isteklerinden, çileci ideale sıkı sıkıya sarılanlardan tiksiniyorum; yaşamı üreten bu süslü püslü mezarlardan tiksiniyorum; bilgelik kisvesine bürünen ve nesnel bir bakışa sahipmiş gibi davranan bu yorgun ve iradesiz varlıklardan tiksiniyorum." *Nietzsche, Ahlakın Soykütüğü*[5]

Foucault'ya göre modern anlamıyla tarih, 19. yüzyıl Avrupa'sında teşekkül etmiştir.[6] Batı üstünlüğünü bütün dünyaya *tarihin sonu*nu Avrupa-merkezci bir tarih yazımıyla başlatarak kabul ettirmiştir. Dolayısıyla sömürüye ve zulme itiraz ile buna uygun mücadele bağlamında post-kolonyal teorinin de işe tarih algısını düzeltmeyle başlamasından daha doğal bir şey olamaz.[7] Ancak bu doğallığa, kendi tarihini yazdıran bugünün post- yapısalcılık sonrası, çokkültürlü tarihsel, sosyolojik koşullarının kaydını düşmek gerekiyor. Bir kayıt da Gyan Prakash'ı "Üçüncü Dünya kendi tarihini nasıl yazar?"[8] sorusunu sormaya iten Batının yörüngesindeki yerleşmiş gelenekçe üretilmiş olan evrensel olma iddiasındaki Avrupa-merkezcilik gibi unsurların tarihselliğine düşmek gerekiyor. Çünkü tarihçi, Edward Carr'ın vurguladığı üzere, tarih yazmaya başlamadan önce, tarihin ürünüdür. Tarih de geçmişin bilgisi değil, bugün içinde konumlanmış insanların

---

5 Aktaran Michel Foucault, Nietzsche, Soybilim, Tarih, *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5* içinde, trc. Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2011), 247-248.

6 Foucault, *Felsefe Sahnesi*, 248.

7 Zira tarihe belli bir felsefe eşliğinde bir bütünlük ve istikamet atfeden Avrupa-merkezci tarihselci düşüncelerin veya metinlerin nasıl bir şiddet üretebildiğine geçtiğimiz yüzyıl içinde yaşadıklarımız birer kanıt niteliği taşımaktadır. Geçtiğimiz yüzyıl içinde yaşadıklarımız faşist, sosyalist, kısacası modernist türden totaliter rejimlerin felsefi kökeninde böylesi ilerlemeci bir tarih anlayışı vardı. Bu yüzden biz de "Avrupa-merkezci söylem" analizimize, sosyolojide tarih yazımı ile başlamayı uygun bulduk.

8 Gyan Prakash, "Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perpectives from Indian Historiography", *Comparative Studies in Society and History,* 32, 2 (April 1990): 383. Dünya madunlarının tarih yazımı (safiyane) çabasını tarihin sonunun ilanı sonrasında "tarihin sonuna yetişmeye çalışmak" şeklinde okuyan yorum için bk. Yasin Aktay, *Tarih Bozumu, Tarih Sosyolojisi Denemeleri* (İstanbul: Açılım Kitap, 2010), 63.

geçmiş hakkındaki algılarıdır. Tarih bilgisinin kökeni geçmişte değil, bugündedir.[9]

Tarihsellik yüzünden yaşanan sorunlara –gerek Avrupa-merkezci tarih yazımı, gerekse madunun kendi tarihini yazma isteği açısından-, tarih ve sosyoloji arasındaki tartışmalar üzerinden katılmak mümkün. Tarihçilerle sosyologlar arasında, her iki disiplinin ilişkisi ve sınırları konusunda yaşanan yaygın ve sert metodolojik tartışmalara, Edward Carr, *Tarih Nedir?* adlı çalışmasında, "Gerek sosyoloğun tarihe daha çok dayanması, gerekse tarihçinin sosyolojiye daha çok dayanması her ikisinin de hayrınadır. İkisi arasındaki sınır iki yönlü gidiş-gelişe açık olmalıdır." demek suretiyle yerinde bir yaklaşımla açıklık getirmiştir.[10] Philip Abrams ise *Tarihsel Sosyoloji* isimli etkili çalışmasında sosyolojik açıklamanın kendisinin zorunlu olarak tarihsel olduğundan bahisle, tarih ve sosyolojinin aynı şey olduğunu belirtir. [11] Tarih ve sosyoloji arasındaki bu tartışmaya bir yönüyle tarihçiliğin güçlü bir nesnelcilik baskısı altında kalması neden olmaktadır. Buna göre iyi tarihçilik, nesnel ve tarafsız bir şekilde, kendi tarihsel, siyasal ve ideolojik konumundan etkilenmeden yapılabildiği sürece mümkün olduğu faraziyesine dayanmaktadır. Nietzsche, tarihin böylesine her türlü siyasi veya ideolojik yargılardan bağımsız olarak yazılabileceğini iddia edenler için "tarihin şehvetli hadımları" sıfatını yakıştırır.[12] Dolayısıyla tarih söz konusu olduğunda nesnellik bir yanılsamadır. Zira bilimin gerektirdiği doğrulanabilme veya yanlışlanabilme imkânlarına sahip değildir.

Klasik sosyoloji geleneği, toplumların tarihsel süreçlerinde yaşamış oldukları gelişmelerin, geçirdikleri aşamaların anlatısıyla şekillenmiştir. Comte bu anlatıya, tarihin ve toplumların teolojik, metafizik ve pozitif aşamalardan geçtiğini söyleyerek; Durkheim mekanik ve organik dayanışma şeklinde ikili ayrıma giderek; Marx ilkel-komünal, köleci, feodal, kapital ve sosyal toplumları evrimsel çizgiye tabi tutarak; Weber ise geleneksel ve rasyonel toplum kavramsallaştırmasıyla katkıda bulunmuşlardır. Sosyoloji geleneğinin klasik dönemi teorisyenlerinin istisnasız hepsi de tarihin büyük bir dönüşümden geçmekte olduğuna inanmışlar, bu dönüşümün nasıl başladığını anlamaya ve kendisine içkin olduğu üzere

---

[9] Aktay, *Tarih Bozumu*, 49.

[10] Edward H. Carr, *Tarih nedir?*, trc. Misket Gizem Gürtürk (İstanbul: İletişim Yay., 2016), 122.

[11] Philip Abrams, *Historical Sociology* (New York: Cornell University, 1982), 5.

[12] Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, trc. Orhan Tuncay (İstanbul: Gün Yay., 2005), 139.

nasıl tamamlanacağına yön vermeye çalışmışlardır. Toplumları bu teorileştirme başka bir deyişle hizaya sokma çabasında tarihin aşamalar halinde ilerlediği ve her yeni aşamanın öncekine göre bir gelişme kaydettiği ilkesi temel alınmıştır. Mevcut toplumlar da bu doğrusal, ilerlemeci tarih çizgisi içinde dizildikleri yere göre "ileri", "geri" veya "ilkel" diye nitelendirilmiş, bütün toplumların öncelikle bu çizginin içinde yol alacakları hesap edilmiştir. Tarihe bir yön ve bütünlük atfeden bu modern tarih mefhumunun oluşmasına öncülük eden isimlerden biri hiç kuşkusuz Hegel'dir. Hegel ilerleme düşüncesiyle tarihi tinin açılımı olarak görmüş; tarihi, devlet olmanın koşulu olarak belirlemiştir. Hegel'in tarih alanına en iyi devleti –Prusya devletinden esinlenerek- sokmasıyla birlikte, insanlık tarihinin bir evrim süreci eşliğinde okunmasının yolu açılmış oldu. Böylelikle Tanrının veya Mutlak Akl'ın mücessem yürüyüşü olarak resmedilen devletin, en iyi devlet olma vasfıyla tarihin son noktasını temsil etmesi sağlanmıştır. Bu metafizik tarih algısına katkı sağlayan öncü isimlerin bir diğeri ise, Marx'tır. Marx'ın tarihi sınıf çatışmalarından ibaret gören tezi, tarihin bir istikamet üzere ilerlerken amacı olduğunu söyleyen teleolojik yaklaşımın ürünüdür. Marx'ı, "eğer ilkel toplumlar kendi geçmişlerini görmek istiyorlarsa bugünkü Hindistan'a baksınlar, Hintliler de yarınlarını görmek istiyorlarsa İngiltere'ye baksınlar" demeye sevk eden, bütün insanların sonuçta Avrupalıların geçmiş oldukları aşamalardan geçerek ancak bugünkü durumuna gelebilecekleri şeklindeki düşüncedir. Bu doğrultuda tarihin nasıl bir toplumsal mühendislik çabasının söylemsel malzemesi olarak kurgulanabildiğini gösteren tarihin sonu tezi, liberal Batı dünyasının hegemonyasının ebedîleşme arzusunu yansıtmaktadır.[13] Tarihin sonu söylemi, söylem olarak diğer sonlu –faşizmin sonu, ideolojilerin sonu, insanlığın sonu- söylemler gibi esasında eskatolojik, dolayısıyla dinî bir söylemdir. Aydınlanmanın başından itibaren bütün insanlığa vaz ve vaat ettiği yeryüzü cennetine dair eskatolojik söylemin gerçeğe dönüştüğü, Fukuyama'nın müjdeleyici dinsel bir retorikle tarihin sonunu ilan etmesiyle anlaşılmaktadır. Burada modern epistemenin dünyanın sonuna dair söylemini geliştirirken kendisini dinden koparamadığı görülmektedir.[14] Nitekim gerek "seçilmiş kavim" olmakla zamanın kendi lehlerine işleye-

[13] Aktay, *Tarih Bozumu*, 19, 59. Ayrıca Francis Fukuyama'nın Tarihin Sonu mu? İsimli meşhur yazısı etrafında yaşanan tartışmalar için bk. Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu mu?* Der. Mustafa Aydın-Ertan Özensel (Ankara: Vadi Yay., 2002).

[14] Aktay, *Tarih Bozumu*, 75.

ceğine dair Yahudilik anlatısı, gerekse de Mesihî bir beklenti içerisindeki Hristiyanlık inancı modern eskatolojik söylemin belirlenmesinde referans noktası olmuştur. Dolayısıyla geleceği geçmişle temellendirme amacı taşıyan Avrupa-merkezci tarih yazımında başlangıç sona göre belirlenmiştir. İlkel olandan modern olana, basitten karmaşığa doğru giden böylesi bir çizgisel tarih yazımı *yazan*ın son durumuna göre çizilmiştir. Batı, "tarihsizler", "tarihe girmeye çalışanlar", "tarihe geç kalmışlar" olarak baskıladığı madun kitleler üzerindeki hegemonyasını "tarih yazarak" tahkim etmiştir. Bu yazında kendi gelişmişliği *ötekileştirdiği* diğerinin ilkelliği üzerinden anlatılmıştır. Kendi yarattığı cennet başkasına cehennem olmadan olamazdı zaten. Zira modern toplum anlamında *Gesellschaft*ın evrensel niteliğinin meşruiyeti ancak modern olmayanın aynadaki görüntüsü olarak kurulması aracılığıyla gerçekleştirilebilir.[15] Neticede, Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki zaman algısının "tarih" aracılığıyla işletilmesi 19. yüzyılın en büyük buluşlarından biri olmuştur.[16]

Gerçekten de tarihe bir yön ve bütünlük isnat eden Hegelci veya Marksist tarih okumaları, Avrupa-merkezli bir toplumsal gelişim modelinin bütün dünya için "ideal-model" sayılması, bu modeli izlememiş toplumlarınsa anormal sayılması mantığına göre yapılmıştır. Max Weber'i kapitalizmin "neden Avrupa dışında meydana gelmediği" şeklinde baştaki sorusunu sormaya iten de bu mantık olmuştur. Marx ise, üretim ilişkilerinden yola çıkarak geliştirdiği analizini hiyerarşik bir dizgeyle sıralamış, asyatik toplumları sapma olarak etiketlemiştir. Sapma gösteren "doğu" toplumları için sarf ettiği "Onlar yönetmeyi bilmezler, yönetilmeleri gerekir" sözü sömürü faaliyetlerin mottosu olarak taltif edilmiş, gereği de yerine getirilmiştir.

Tarihe yön ve bütünlük atfeden tasavvur, Batılının her şeyi avucunun içine alma, her şeye hükmetme ve her şeye sahip olma güdüsünün doğal refleksidir. Bu noktada Foucault, Nietzsche'yi takip ederek, tarihe büyük teoriler eşliğinde bakmanın totaliter tehlikelerine karşı, hiçbir tekil olayı, kendi özel şartlarından kopararak büyük bir tarih anlatısının içerisinde harcamamak gerektiğini ısrarla vurgular.[17]

---

15 Fuat Keyman, "Edward Said ve Bir Modernite Eleştirisi Olarak Oryantalizm", *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Müdürlüğü Yay., 2007), 124.

16 Aktay, *Tarih Bozumu*, 61.

17 Foucault, Nietzsche, Soybilim, Tarih, 243-244.

Klasik sosyoloji geleneğinde, Comte'un *statik ve dinamik*, Durkheim'ın *mekanik ve organik,* Tönnies'in *Gemeinschaft ve Gesellschaft,* Weber'in *geleneksel-rasyonel,* Marx'ın *feodal-kapital,* Simmel'ın *kırsal-kentsel* şeklindeki ikili kavramsallaştırmaları modern epistemenin hakikati parçalayan yapısına örnek olarak gösterilebilir. Toplumların tarihsel gelişim sürecini anlatan bu ikili kategorileştirmeler hiyerarşik bir düzene göre tesis edilmiştir. Burada *üst*ü, yeni ve şimdi –modernin tanımı gereği- olan, *ast*ı ise geçmişte kalan dolayısıyla hükmünü yitirmiş olan belirlemektedir. Artık geçmişe dair ne varsa, modern olan karşısında geçerliliğini kaybetmiştir. Hâlbuki Batı düşünsel olarak soy kütüğünü Antik Yunan'a[18] dayandırır. Örneğin Weber şehrin tarihsel gelişimine dair analizlerinde Antik Yunan şehir devletlerine merkezî bir konum vermektedir.[19] Dolayısıyla modern Batının kuruluşundaki köken ihtiyacı karşılanmak üzere Yunan miti imal edilmiştir. Aynı zamanda modernitenin biricikliğinden yola çıkılarak ona kaynaklık ettiği düşünülen Yunan tecrübesi de biricikleştirilmiş olmaktadır.[20] Eskiye dair ne varsa hükümsüzleştiren modern epistemenin bu çelişik durumu ancak "Tanrı'ya, nihai nedenlere ve erekselliğe duyulan zorunlu inanç"la[21] açıklanabilir. Köken arayışı, zaman içerisinde, farklı faktörler nedeniyle bozulmuş olduğu varsayımından hareketle, bilimsel olmanın gereği olarak nesnel bir bakış açısı ortaya koymanın tezahürüdür. Nesnel olmanın gereği kökene inmekten geçer. Nitekim din sosyolojisinin temel araştırma sahasını pozitivizmin gereği olarak dinin kökenine dair üretilmiş olan teoriler oluşturmaktadır. Durkheim, *Dinî Hayatın İlkel Biçimleri*'nde, dinin ilk, saf, bozulmamış halini, kökenini ortaya koymaya çalışmıştır. Amacı, buradan çıkaracağı sonuçla evrensel olanı yakalamaktır. Aborjinler üzerine yaptığı çalışma, tarihî bir veriden yola çıkılarak evrensel sosyolojik bir yasaya ulaşmanın tipik bir örneğidir. Hâlbuki bildiğimiz bir şey var ki o da, tarih

---

18 Antik Yunan'ın mit olduğuna dair bk. Martin Bernal, *Kara Athena*, trc. Özcan Buze (İstanbul: Kaynak Yay., 2016).

19 Max Weber, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations*, trc. Richard I. Frank (London: Verso Books, 1988), 69-75. Weber için Yunan şehirlerinin bir diğer önemi de kapitalizmin temellerini ortaya çıkarmalarıdır. Antik Yunanda şehirlerde para ekonomisinin geçerli hale gelmesi bunda önemli bir yer teşkil etmektedir. Bk. Lütfi Sunar, "Weber'in Tarihsel Şehir Sosyolojisi: Modern Toplumun Temeli Olarak Şehir", *Sosyoloji Dergisi*, 3, 22 (2011): 432.

20 Lütfi Sunar, "Şarkiyatçılığı Niçin Yeniden Tartışmalıyız?" *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Müdürlüğü Yay., 2007), 34,36.

21 Foucault, Nietzsche, Soybilim, Tarih, 247.

söz konusu olduğunda nesnellik nasıl bir yanılsama ise, sosyal bilimler söz konusu olduğunda evrensellik de bir yanılsamadır. Bu türden çalışmaların düşünsel arka planında özcü, temelci yaklaşım yer almaktadır. Bu tarz bir yaklaşım olarak geleneksel ya da çizgisel tarih yazımına göre, bir şeyin kökeni onun en mükemmel anıdır. Bir şeyin hakikatinin onun kökeninde yattığına inanır. [22] Foucault'ya göre geleneksel tarih geleneksel metafiziğe bağımlıdır; tarihini yazdığı şeyin kökenini arar, tarihi çizgisel bir gelişme olarak betimler ve tarihe yazılan şeyin bu gelişme sürecinde anlamını koruduğunu, tek bir yönde hareket ettiğini varsayar:[23]

"Şeylerin başlangıçta eksiksiz olduğuna; yaratıcının ellerinden kusursuz çıktığına ya da gün doğumunun gölgesiz ışığına çıktıklarına inanmak hoşa gider. Köken, her zaman yeryüzüne düşüşten öncedir, bedenden öncedir, dünyadan ve zamandan öncedir; kökenin yeri tanrıların tarafındadır ve kökeni anlatmak her zaman bir tanrıdoğum ezgisi söylemektir. ... Köken, hakikatin yeridir."[24]

Buna karşılık Foucault yöntem olarak soybilimi[25] önerir. "Bir karşı-hafıza olarak soybilim sabit özleri reddeder ve farklı kimlikler olabileceğini varsayar; verili bir kimliğin kökenini bulmak yerine bu kimliği çözmeyi, ayrıştırmayı hedefler. Soybilim tarihini yazdığı şeyin değişmez bir doğruluğu olduğunu reddeder. Her şeyden önemlisi, soybilim tarihini yazdığı şeyin ortaya çıkışından sonra anlamı muhafaza eden bir süreklilik izlemediğini; tersine, bu süreçte dışarıdan birçok müdahale, sapma, hata ve ilineğin etken olduğunu; sürecin farklı güçler arasında mücadeleler içerdiğini, varılan noktanın bu etkenler ve mücadelenin bir sonucu olduğunu gösterir. Yani köken tek ve mükemmel, varılmış olan nokta da zorunlu değildir. Bu yüzden tarihin içinde bulunduğumuz anında bize dayatılmış olan kimlik ve sınırların zorunlu olmadığı ve aşılabileceğini göstermek için yapı-

---

[22] Benzer bir yaklaşım İslamcılıkta Asr-ı Saadet dönemi için geliştirilmiştir. İslamcılıkta köken arayışının eleştirisi için bk. İrfan Kaya, "Klasik Sosyolojide Nostaljik Paradigma ve İslamcılıkta Asr-ı Saadet Özlemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21, 1 (Haziran 2017): 97-102.

[23] Ferda Keskin, Sunuş: Özne ve İktidar, Michel Foucault, *Özne ve İktidar, Felsefe Sahnesi 2*, trc. Işık Ergüden-Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2016), içinde 22.

[24] Foucault, Nietzsche, Soybilim, Tarih, 233-234.

[25] İlkin Nietzsche'nin, sonra Foucault'nun kullandığı bir yöntem olarak soybilime, çizgisel tarih yazımının açmazlarını ortaya koyması nedeniyle yazımızda yer vermeyi uygun bulduk.

lacak ontoloji, geleneksel tarih yöntemini değil; soybilimi izlemelidir. Soybilim bize verilmiş olan kimliklerin reddedilmesinin yöntembilimsel aracıdır."[26]

Buraya kadar modern paradigmanın tahkim edilmesinde çizgisel tarih yazımının bir sömürü aracı olarak sosyolojiyle işletildiğini göstermeye çalıştık. Modern bir buluş olarak tarih özcü, temelci vasıflarıyla modern epistemenin doğasıyla tutarlılık arz etmektedir. (Avrupa-merkezci) tarih yazımının evrensellik iddiasına ise post-kolonyal teorinin itirazı ortadadır. Ancak, "Üçüncü Dünya kendi tarihini nasıl yazar?" sorusu ilk bakışta, fazlasıyla naif görünmektedir. Çünkü bu, tarih-yazımını şekillendiren Doğu-Batı ayrımı ön kabulünden hareketle ancak sorulabilecek bir sorudur. Soru aldığı pozisyon itibariyle cevap vermek şöyle dursun tehlikeli görünmektedir. Doğu-Batı ayrımına dayalı bu formülasyon üçüncü dünya hakkında yazanları Prakash'ın deyişiyle, "yerli ispiyonculara" dönüştürmektedir. Kısacası, üçüncü dünyanın kendi tarihini yazma fikri özcülük kokar görünmekte.[27] En azından üçüncü dünya gibi sabit bir mekândan bahsetmenin mekânların tüketildiği günümüz post-modern kültür şartlarında sorun edileceği aşikârdır. Ayrıca, evrensellik karşısında yerelliği, tikelin karşısında çoğulu öne çıkarmak, Batıyı özcü olmakla eleştirirken özcülük tuzağına düşmektir.[28]

Son kertede tarih, 19. yüzyılla birlikte sistematikleştirilen diğer toplumsal bilimlerle birlikte, dünya üzerinde yeni bir egemenlikten bahseder olmuştur. Bu tarih artık, geçmişin bir aynasını sunarak şimdiye hizmet eden örnekler tarihi değildir. Bütün toplumları ve bütün yönleri ile dünyanın tamamını kendi alanı olarak alan ve onları tekçi ve sistematik olarak sınıflandırma ve hizaya getirmek

---

[26] Keskin, Özne ve İktidar, 22-23.

[27] Prakash, "Writing Post-Orientalist Histories of the Third World", 383. Ayrıca Aijaz Ahmad'in üçüncü dünya terimine Fredric Jameson üzerinden getirdiği ciddi eleştirileri için bk. Aijaz Ahmad, *Teoride Sınıf, Ulus, Edebiyat, Jameson, Salman Rüşdi, Edward Said Eleştirisi* içinde trc. Ahmet Fethi (İstanbul: Alan Yay., 1995), 112-141.

[28] Boby Sayyid, İslamcılığı özcü olmakla eleştiren Azmeh'i bk. Aziz Al-Azmeh, *İslamlar ve Moderniteler*, trc. Elçin Gen (İstanbul: İletişim Yay., 2014) Batı hegemonyasının pekişmesine hizmet ettiğini düşünür ve her özcülük eleştirisinin aynı zamanda evrensellik eleştirisine dayanması gerekliliğinden hareketle, her evrensellik iddiasının bir hegemonyanın ürünü olduğunu söyler. Sayyid'e göre, her hegemonya bir tikelliğin evrenselleştirilmesi, saydamlaştırılması, tüm tikellikleri kendisinden uzaklaştırarak kendisini evrensel kılma isteğini taşır. Bk. Boby S. Sayyid, "Kötü Niyet: Anti-Özcülük, Evrensellik ve İslamcılık", trc. Nuh Yılmaz, *Tezkire* IX, 18, (2000): 86.

için açıklamayı amaçlayan bir tarihtir. Tarih, nihayetinde Avrupa-merkezciliğin en temel mekânıdır.[29]

2. AVRUPA-MERKEZCİLİKTEN KÜLTÜRELCİLİĞE[30]

Batının ayırıcı ve tahkim edici üslubu, sosyal bilimlerin bilim olarak ortaya çıkış sürecinde de belirleyici olmuştur. Batı Rönesans'la birlikte kendini güncellerken, Foucault'nun da işaret ettiği gibi, disiplin teknikleriyle bilimsel disiplinlerin gelişmesi büyük oranda eş zamanlı ve ilişkili olmuştur. Bilimi ve pozitif aklı esas alan Batı düşüncesi, doğa bilimlerinde kaydedilen *düzen* kurucu ilkeleri, insanın toplumsal hayatını anlamak noktasında da uygulamaya koymuş, kendi toplumuna dair vardığı sonuçları bütün bir insanlık adına vazetmiştir. Böylece kendini merkezde konumlandıran, kendinden olmayanı ise *ötekileştiren* bir söylemle evrensellik iddiasında bulunan Avrupa-merkezci bir sosyal bilimler anlayışı geliştirilmiştir. Wallerstein, sosyal bilimlerdeki bu anlayışın, tarih yazımı, bu bilimlerin evrenselliğinin dar görüşlü olması, Batı medeniyeti ile ilgili varsayımları, Şarkiyatçı oluşu ve ilerleme teorisini dayatması şeklinde beş açıdan kendini gösterdiğini söyler.[31] Bugün üzerinde durduğumuz zemin olan sosyal bilimler ve bilgiler, büyük ölçüde Batı'nın özgün sorunları neticesinde ortaya çıkmıştır, dolayısıyla da bütün rengi ve kokusuyla Batı'ya aittir.[32] Esasen Avrupa-merkezcilik olarak adlandırılan bu zihin yapısı, Batı'nın bütün pratiklerinde kendini gösterir. Postkolonyal dönemi ve teorisini eleştiren yazılarıyla tanıdığımız Arif Dirlik'in ifadesiyle "Avrupa-merkezcilik, dünya hakkındaki bilgiyi tek bir sistematik bütün içinde organize etmek için gösterilen benzeri görülmemiş bir arzu ve gayretin ürünüdür."[33]

---

29 Arif Dirlik, *Kriz, Kimlik ve Siyaset, Küreselleşme Yazıları*, trc. Sami Oğuz (İstanbul: İletişim Yay., 2009), 341.

30 "Avrupa-merkezcilikten Kültürelciliğe" bölümünün hazırlanmasında katkılarından dolayı Nesibe Şahin'e teşekkürlerimi sunarım.

31 Immanuel Wallerstein, "Eurocentrism and Its Avatars: The Dilemmas of Social Science", *New Left Review* 226, (Kasım-Aralık 1997): 94.'den aktaran, Gurminder K. Bhambra, *Moderniteyi Yeniden Düşünmek,* 4.

32 Mustafa Gündüz, "Kültür ve Medeniyet Bağlamında Batı Merkezci Eğitim ve Eleştirisi", *İnsan & Toplum* 3, 6 (2014): 225.

33 Dirlik, *Kriz, Kimlik ve Siyaset,* 342.

Akademik çevrelerde tanımı tartışmalı olmakla birlikte Avrupa-merkezcilik terimi, Bhambra'ya göre "Avrupa'nın kültürel-coğrafi alanının içinde gerçekleştiğine inanılan olayların, dünya tarihinde önemli olduğuna dair zımnen ya da başka bir biçimde duyulan inançtır".[34] Amin ise Avrupa-merkezciliği kültürcü bir paradigma olarak niteler ve bayağı bir kavimmerkezcilik *(ethnocentrisme)* değil, gezegenimizde yaşayan hiçbir halkın tam anlamıyla kurtulamadığı sınırlı bakış açısının bir işareti olarak tanımlar.[35] Oysa Avrupa-merkezciliği meşrulaştırma eğiliminde olanlar, Avrupa-merkezciliğin de bir nevi etnosentrizm olduğunu iddia ederler. [36] Amin'e göre, Avrupa-merkezcilik hem bir dünya kuramıdır hem de bununla bağlantılı bir dünya siyaseti tasarısıdır.[37] Batı zihninin hakikati parçalayan düşünce tarzı, sosyologlarda toplumları modern öncesi ve modern sonrası şeklinde ayırmakla kendini göstermiştir. Buna göre tüm insan toplumları Avrupa'nın geçmiş olduğu izleği takip etmeli, onun geçirdiği aşamalardan geçmeli ve böylelikle "modern olma" hedefine ulaşmalıydı. Klasik sosyolojinin babaları sayılan teorisyenler, Batı'nın nev'i şahsına münhasır dönüşümünün nasıl başladığı ve nasıl devam edeceğine dair çözümlemelerinde, tarihin aşamalar halinde ilerlediği ve her aşamanın bir öncekine göre gelişme sayıldığı, doğrusal ve tek yönlü bir ilerlemenin varlığını savunmuşlardır. Onlara göre bu ilerlemenin nihai varış noktası Batı modernitesi olmalıdır. Bu hedefi tutturmak için Batı'yı taklit ederek umutsuzca onu yakalamaya çalışan öteki toplumlar ise Batı'nın arkasında çeşitli noktalara yerleştirilmişlerdir.[38] Bu bağlamda sosyoloji, hem (Batılı) tarihe uydurulmuş hem de o tarihin vücuda getirdiği bir bilgi sistemi olarak değerlendirilebilir. [39] Ve elbette ki bu "tarih"te sömürgeci faaliyetler ve köle ticareti gibi unsurlar hep görmezden gelinir. Aynı şekilde sosyolojik analizlerde de batının sömürge pratikleri görünmez. Kolonyalizmin varlığını kabul

---

34 Bhambra, *Moderniteyi Yeniden Düşünmek,* 5.

35 Samir Amin, *Avrupa-merkezcilik, Bir İdeolojinin Eleştirisi*, trc. Mehmet Sert (İstanbul: Chiviyazıları, 2007), 15-16.

36 Boby S. Sayyid, *Fundamentalizm Korkusu, Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu*, trc. Ebubekir Ceylan-Nuh Yılmaz (Ankara: Vadi Yay., 2000), 175.

37 Amin, *Avrupa-merkezcilik*, 97.

38 Bhambra, *Moderniteyi Yeniden Düşünmek,* 83.

39 Bhambra, "Postcolonial Reflections on Sociology", *Sociology-The Journal of the British Sociological Association* 50, no. 5, (2016): 964, Erişim 20.07.2017. http://wrap.warwick.ac.uk/81982

etmesine rağmen Marx'ın eleştirilerinde bile gördüğümüz Avrupa-merkezci bakış açısı buna örneklik teşkil eder.

Modernitenin farklılıkları gözetmeyip tekdüzeleştirici bir paradigmaya sahip oluşu, onunla eşgüdümlü sosyolojide toplumları tanımlamasının yapısal olmasıyla kendini gösterir. Bu yaklaşım sosyolojinin farklılıklara bakışını ele vermektedir. Bu itibarla sosyoloji tarihlerinde batı dışı toplumlarla batı arasındaki etkileşimlerden de söz edilmez.

1990'ların sonunda modernite fikrine eleştirel bir bakış açısıyla yeni yaklaşımlar ortaya koyan çoklu moderniteler fikri, Avrupa-merkezcilik paradigmasıyla yakından ilişkilidir. Çoklu modernite teorisyenleri, modernite savunucularının aksine kültürel çeşitliliği de hesaba katarak tek bir modernite fikrine karşı çıkmışlardır. Ancak alternatif moderniteleri incelerken Batı modernitesini referans almaları, öteki medeniyetlerin kültürel dinamiklerini Batı'yla mukayese ederek incelemeye koyulmaları onları eleştirdikleri Avrupa-merkezci paradigmanın tuzağına düşürmüştür. [40]

Batılı anlayışın farklılığa tahammülsüzlüğü, "farklı olma hakkı"nı kullanmak isteyen *öteki*nin temsilcilerini Avrupa-merkezci paradigmaya karşı alternatif arayışlara itmiştir. Kültürelcilik, bu arayışların neticesinde Avrupa-merkezci paradigmanın yaslanmak durumunda bıraktığı paradigmalardan biridir. Kültürelci yaklaşım, evrenselliği gereksiz görüp kendi kültürünün üstünlüğüne inanır. Samir Amin bu tavrı Avrupa-merkezci yaklaşımın zihniyetiyle aynı kulvarda değerlendirir. Zira egemen Avrupa-merkezci akım da Avrupa kültürünü takip edilesi kabul ettiği için bir nevi kültürelcidir.[41] Dirlik ise kültürelciliği hegemonyacı bir ideoloji olarak tanımlar. Ona göre kültürelci, kültürün özerk olduğunu kabul ederek (ekonomiden ideolojiye) tüm sosyal deneyim alanlarını kültür sorununa indirgemektedir. Bu yaklaşım sadece toplumlar arasındaki hegemonyacı ilişkileri meşrulaştırdığı gibi, toplumların içindeki sömürü ve baskı gibi hegemonyacı ilişkilerden de sorumludur. Dirlik'e göre bu anlayış, incelemekte olduğumuz toplumun diğerlerinden ayrı bir toplum olduğunu kabul etmiş olur.[42] Bu da kültürelci anlayışı -kendinden olmayanı *öteki* pozisyonuna iteceği için- eleştiri-

---

[40] Bhambra, *Moderniteyi Yeniden Düşünmek*,72.

[41] Amin, *Avrupa-merkezcilik*, 12.

[42] Dirlik, *Postkolonyal Aura*, 51.

len Avrupa-merkezci paradigmanın ötekileştiren karakteristiğine sahip olmaya mecbur edecektir.

Amin'in Avrupa-merkezciliği kültürelci olarak değerlendirmesi birkaç açıdan sorgulanabilir. Avrupa-merkezcilik, bir paradigma olarak kendi hakimiyetini küreselleşme olgusunun da desteğiyle tahkim edebildiğine göre kültürelciliğe ihtiyaç duymaz. Dolayısıyla kanaatimizce kültürelcilik olarak değerlendirilemez. Diğer yandan Avrupa-merkezcilik *de facto* olarak evrensel olma konumunda iken, kültürelcilik, kendi kültürünü merkeze alıp diğerlerini ötekileştirme algısı üzerine kuruludur. Avrupa-merkezciliğin karakteristiği etkin ve hegemonik iken, kültürelcilik edilgen ve indirgemecidir. Zira Avrupa-merkezci düşünce aksiyoner bir zihinsel yapılanma ile kendini dünyaya kabul ettirir, kültürelcilik ise kendini Avrupa-merkezcilik üzerinden ifade eden re-aksiyoner bir üslupla yetinmek durumunda kalmıştır. Yine Batı'nın kendini Antik Yunan'a dayandırması sadece köken olarak bir yerlere yaslanma gereği nedeniyledir. Dolayısıyla bu tarihsel köke dayanmalarının kültürelcilik/kültüralizm olarak değerlendirilmesi kanaatimizce zoraki olur.[43]

Bu noktada sosyolojide kültürelci bakış açılarının vardığı noktayı örneklendirmek yerinde olacaktır. Türk sosyolojisinin önemli ismi Ziya Gökalp'in "... ekinleri tahrip edip nesilleri bozarlar" (el-Bakara 2/205) ayetinde geçen "ekin" kelimesi için kullanılan Arapça "hars" ifadesini "kültür" olarak tercüme etmesi bir kültürelcilik pratiğidir.[44] Bunu batılılaşmanın hız kazandığı bir dönemde mo-

---

[43] Kanaatimizce kültürel farka dayalı yaklaşımların ayrıştırıcı olması kendisini bir yerlere köken olarak dayandırması gereği açısından kabul edilebilir bir yaklaşımdır. Dolayısıyla böylesi bir ayrıştırıcılığın kültürelcilik olarak değerlendirilmesi mümkün görünmemektedir. Çünkü Batı düşüncesinin Antik Yunan'ı köken olarak ilan ederken onu mistikleştirmediği, aksine sürekli olarak güncellediğini ifade etmek gerekiyor. Üstelik günümüzde gelişmiş kapitalist yapı kendisinden o kadar emin ve kuşatılmışlık o kadar derinden hissedilmektedir ki, bir meşruiyete artık ihtiyacı kalmamıştır. Öte yandan, kültürelciliğe, Dirlik'in "metodolojik olarak toplumsal ve tarihsel soruların soyut kültürel sorulara indirgenmesi etrafında kristalleşen entelektüel yönelimler bütünüdür" ve bu nedenle "yalnızca toplumlar arasındaki hegemonik ilişkilerin meşrulaştırılmasına değil, aynı zamanda toplumlar içindeki hegemonik sömürü ve baskı ilişkilerinin mistikleştirilmesine yarar" bk. Dirlik, *Postkolonyal Aura*, 54. şeklindeki tanımına, Foucaultcu bir perspektiften yaklaştığımızda, iktidarların hizmetinde hegemonik bir söylem olarak son derece işlevsel olduğunu, bugüne kadarki iktidar pratiklerinden yola çıkarak söylemek gayet tabiidir.

[44] Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* (Ankara: Varlık Yay., 1968), 27.

dernleşme projesinin bir tezahürü olarak değerlendirmek mümkün ve manidardır. Bu yönden bakıldığında bu yaklaşım, makalede daha sonra inceleyeceğim self-oryantalist yaklaşıma da örneklik teşkil etmektedir.

Kültürelcilik tartışmalarında çokkültürcülük paradigması da bir başka önemli eleştiri noktasıdır. Kolonyalizmin tasfiyesiyle kolonilerde yaşayan insanların Avrupa'ya dönüp kendi kültürlerini yaşamaya çalıştıkları, gettolar oluşturdukları görülmüştür. Batı, bu toplumların kültürel ve politik sorunlarına çokkültürcülük politikasıyla çözüm aramış, bu toplumların analizinde bu düşünce çerçevesini kullanmıştır. Ve bununla -âdeti olduğu üzere- kendinden farklı olanı tanımlayıp çözümlemeye çalışmış, hatta etnik sorunlar yaşayan başka toplumlara da çokkültürcü yaklaşımı önermiştir. Esasında çokkültürcülük farklı kültürlerin uyum içerisinde var olabilmesini öngördüğünü iddia etse de "yerel kültürlere tepeden bakan Avrupa-merkezci mesafe veya saygı tavrını içerir"[45]. Dolayısıyla Avrupa'nın sömürülen *öteki*si olarak yola çıkan, post-modern ve post-yapısal eleştirilerin sağladığı zeminde küreselleşen dünyanın sağladığı imkânlarla kendini ifade edebilen çokkültürcü zihin yapısı dünyaya kendini ne kadar anlatabilir? Anlatsa da buna *kendi*ni anlatmak denebilir mi?

Kendini anlatmanın yollarından biri olarak post-kolonyal teorisyenlerden Homi Bhabha'ya[46] atfedilen melezlik (*hybridity*) kavramı da Dirlik'e göre kimlikçi tuzaklara düşme tehlikesiyle karşı karşıyadır.[47] Kimlikleri ve kültürleri birbirinden ayırdığı varsayılan sınırları yerinden oynatması gerekirken,[48] melezliğin kendisi çoğu zaman bir kimlik haline gelir.[49] Küreselleşme sürecinde birlikte yeşerdiği çokkültürcülük gibi, son tahlilde sınırları belirli kültürel sistemler varsayar; karşılaşmaların, karışmaların ve kesişmelerin içerdiği şiddeti göz ardı eder; söz konusu kültürleri kodlar, homojenleştirir, onlara otantiklik bahşeder, onları romantik dikkatin ilgisine sunar, turizme açar.[50] Avrupa-merkezci paradigmanın

---

45 Slavoj Zizek, *Kırılgan Temas*, trc. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yay., 2011), 282.

46 Homi K. Bhabha, *Kültürel Konumlanış*, trc. Tahir Uluç (İstanbul: İnsan Yay., 2016).

47 Dirlik, *Kriz, Kimlik ve Siyaset*, 245-272.

48 Sibel Yardımcı, "Canavar: Kültüralizm ne zamandı?", www.e-skop.com. e-skop dergi, 10/2012, sayı 3, Erişim 19.07.2017. http://www.e-skop.com/skopdergi/canavar-kulturalizm-ne-zamandi/928

49 Mahmut Mutman, "Postkolonyalizm: Ölü bir Disiplinin Hatıra Defteri," *Toplumbilim Postkolonyal Düşünce Özel Sayısı*, sy. 25, (Ekim 2010): 124.

50 Yardımcı, "Canavar: Kültüralizm ne zamandı?"

güdümünde çokkültürcülük, Zizek'in ifadesiyle, ötekinin içeriğinden arındırılmış, folklorik (tehlikesiz) bir biçimine göz yummakla yetinirken, köktenci saydığı yönlerini göz ardı eder. *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı* çağında, küresel kapitalizmin ideal ideoloji formu olarak çok kültürcünün[51] Öteki'nin özgüllüğüne duyduğu saygı, tam da kendi üstünlüğünü beyan etme biçimidir.[52]

Buraya kadar yaptığımız değerlendirmelerden anlaşılacağı üzere Avrupa-merkezciliğin Batı'nın bütün pratiklerinde olduğu gibi sosyal bilimlerde de baskın ideoloji olduğu kadar, bu ideolojinin post-kolonyal eleştirisinin yetersiz olduğu/kaldığı da yadsınamaz bir gerçekliktir. Zira eleştirel yaklaşımların birçoğunda gördüğümüz "tersinden Avrupa-merkezcilik" kavramsal donanımın yetersizliği sebebiyle sınırlı bir eleştiri olduğu gibi, zaman zaman da eleştirilerin çıkış noktaları ya da mevcut zihin yapısının benzeri tarzda bir yaklaşımla değerlendirme yapılmasından dolayı mevcut Avrupa-merkezci yapıyı güçlendirme hatalarına düşmüştür. Dirlik'in analizine göre Avrupa-merkezciliğe karşı çıkmak amacıyla Doğu Asya'nın kendi kimliğini Batı'nın kavramlarıyla ve Avrupa-merkezci bir mekânsallaşmayla tanımlaması kavramsal karmaşaya/yetersizliğe bir örnektir. Bu da Dirlik'i Avrupa-merkezcilik karşıtı hareketlerin özünde Avrupa-merkezci olduğu, daha doğrusu bu algının bir ürünü olduğu sonucuna götürür.[53]

Aynı şekilde Avrupa-merkezci zihne alternatif sunma arayışıyla başka "merkezci" bakış açılarından medet ummak da sahiplerini hataya düşürür. Zira bu anlayış, kendini merkeze koyup diğerlerini ötekileştirmeyi beraberinde getireceği için Avrupa-merkezciliğin farklı olanı ikinci plana atan ya da görmezden gelen zihin yapısının kötü bir kopyası olmaktan öteye gidemeyecektir.

Sonuçta, çokkültürcülük, Anne Phillips'in kelimeleriyle, soylu niyetlerine rağmen, "kültürel kurtarıcı" olmaktan ziyade bir "kültürel deli gömleği" olmaktan kurtulamamıştır. Çokkültürcülüğün en çok eleştirildiği husus, ulusal kimliklerin azınlıkları dışlayacak kadar özcülüğe sebep olduğu ve onu artırdığı yönündeki

---

[51] Zizek, *Kırılgan Temas*, 282.

[52] Zizek, *Kırılgan Temas*, 282.

[53] Dirlik, "Culture against History: Politics of East Asian İdentity", *Development and Society* 28, 2 (1999): 176'dan aktaran, Kerem Karaosmanoğlu-Defne Karaosmanoğlu, "Avrupa-merkezciliği Eleştirmek: Çıkmazlar ve Alternatif Bakışlar", *İnsan &Toplum* 3, 6, (2014): 55.

haklı suçlamalardır. Phillips'ten alıntı yaparak söyleyecek olursak, çokkültürcülük; "kültürlerin dâhili birliğini abartır, şimdi o kadar da sabit olmayan farklılıkları katılaştırır ve diğer kültürlerden insanları aslında olduklarından daha da çok egzotik ve farklı gösterir *(bir kendi içinde ötekileştirme durumu)*. Öyleyse, çokkültürcülük bir kültürel kurtarıcı değil de bir kültürel deli gömleği olarak çıkar karşımıza."[54] Dolayısıyla çokkültürcülüğün kültürü tek tipleştiren, homojen ve şeyleştiren özcü yaklaşımı üçüncü dünyadaki madun kitlelerin sorunlarına çare olmaktan uzak olmakla birlikte, dahası yeni sorunlara kazara da olsa yol açmış görünmektedir.

3. ÖTEKİ-LEŞTİRME

Peter Burke, *Tarihin Görgü Tanıkları*'nda, Öteki ile karşılaşmanın iki türlü gerçekleştiğinden söz eder.[55] İlk tepki, kültürel mesafeyi inkâr etmek veya görmezden gelmek, ötekileri bilerek ya da bilmeyerek benzetme yoluyla kendi içimizde, kendimiz ve kültürümüz üzerinden okumaktır. Öteki, kendimizin yansıması olarak görülür. Tıpkı, İslam savaşçısı Selahaddin Eyyubi'nin Haçlılar tarafından bir şövalye olarak algılanması ya da Vasco da Gama'nın bir yerli tapınağına girdiğinde Brahma, Vişnu ve Şiva heykelini bir teslis tasviri olarak yorumlaması veyahut Çinlilerin Bakire Meryem tasvirlerini Budist tanrıça Kuan Yin olarak algılamaları gibi. Böylelikle Öteki ile ilk karşılaşmanın yarattığı tanımlayamamaktan kaynaklanan huzursuzluk, benzetme yoluyla anlaşılabilir hale dönüştürülerek, kendinden biri haline getirilmiş olur.[56] İkinci tepki ise ilkinin tam tersidir. Kendinden olmayan "ötekileştirilerek" kültürel kodlamayla kurgulanmış olur. Bir şeytanlaştırma (*demonization*) söz konusudur. *Roland'ın Şarkısı*nda İslam, Hristiyanlığın şeytani aksi olarak tanımlanır. Yunan tarihçi Herodot eski Mısır

---

[54] Anne Phillips, *Multiculturalism without Culture* (New Jersey: Princeton University Press, 2007), 14.

[55] Peter Burke, *Afişten Heykele Minyatürden Fotoğrafa Tarihin Görgü Tanıkları*, trc. Zeynep Yelçe (İstanbul: Kitap yayınevi, 2016), 137.

[56] Ötekinin benzetme yoluyla indirgenerek ve "epistemik "şiddet kullanarak bilinene uygulanması; Nasreddin Hoca'nın daha önce görmediği leylekten köylünün kuş diye ısrar etmeleri üzerine eline makası alıp kendi bildiği kuşa benzemesi için uzun gagasını ve bacaklarını kestikten sonra "şimdi kuşa benzedi" fıkrası ile veya Yunan mitolojisinde *Prokrustes yatağı* olarak bilinen Prokrustes'in tutsak edip soyduklarını, yatağa uysunlar diye yatağın dışına taşan kısımlarını kesmesi ya da yatağa kısa geliyorlarsa onları yatağın boyutlarına uyana kadar uzatması öyküsüyle anlatmak ötekileştirmenin çarpıklığını gösterme açısından faydalı olacaktır.

kültürünü Yunan kültürünün aksi olarak gösterir. Esasında, "Öteki Kültürler" sorunu, Herodot'un bütün sosyo-kültürel fark biçimlerinin, doğal ve muhafazakâr arasındaki farkı sorgulamaya yol açtığını vurgulamasından bu yana, Batı sosyal felsefesinin ayrılmaz bir parçası olarak kalmıştır.[57]

Aynı şekilde Aydınlanma dönemiyle birlikte ötekileştirme nosyonu, Batılının salt epistemoloji üzerinden kendini yeniden programlarken kurduğu öznenin bir ön koşulu olmuştur. Bir öteki imgesi yaratılmasıyla birlikte modern benliğin tarihe giriş sürecinde, "bilgi güçtür" mottosunun dolaşıma sokulması ancak mümkün hale gelmiştir. Said'in haklı olarak egemen rasyonel öznenin kurulmasının bir ön koşulu olarak ileri sürdüğü Doğu'nun pasif, irrasyonel, değişime kapalı olarak gösterilmesi, Batı aklının ve bilgisinin hegemonyasının kurulma sürecine içseldir.[58]

Böylece Batı düşüncesinin ikili ayrımlara gitmek suretiyle hakikati parçalayan doğası *ötekileştirme* nosyonunu kaçınılmaz kılmıştır. Özne-nesne, zihin-beden, batı-doğu, merkez-çevre, olgu-değer gibi aralarında hiyerarşik bir düzenin tesis edildiği, bilimle kural haline getirilen, hakikati parçalayan tasavvur Descartes'le başlayan modern Batı düşüncesine özgüdür. Nihayetinde modernitenin doğayla, insanla, tarihle, toplumla kurmuş olduğu ilişki, hükmetmek üzere kurulmuş bir ilişkidir. Hakikati parçalayan Batılı tasavvurla iktidar istencinin *ussal* adına *usdışı*nı denetim altına alma, güdümleme ve alaşağı etme amaçları güttüğü anlaşılmaktadır. Nitekim Batı ussallığı özdeşlik ilkesi ile karakterize edilir: Çelişmezlik ilkesi (A, A'dır; A, B değildir) yoluyla belirsizlik/karmaşıklık en aza indirgenir. Bu, bir şeyin ya kendisi ya da kendisi dışında başka bir şey olması gerektiğini ileri süren zihin/beden, özne/nesne gibi karşıtlıklarda dile gelen bir ikiciliktir.[59]

Ayrıca doğada doğa bilimcilerince gözlemlenen *düzen* modern paradigmanın şekillenmesinde belirleyici olmuştur. Şöyle ki, doğadaki düzenin keşfi düşüncede de *düzen*i salık vermiştir. Modernite *düzen*lemeyi kendisine görev bilmiştir.

---

[57] Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, trc. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Anka Yay., 2002), 147.

[58] Keyman, "Edward Said ve Bir Modernite Eleştirisi Olarak Oryantalizm", 127.

[59] Madan Sarup, *Post-yapısalcılık ve Post-modernizm*, trc. A. Baki Güçlü (Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 1997), 172.

Bunu da sınıflandırmayla yapmıştır. Sınıflandırmak bölmek ve ayırmaktır. Başka bir açıdan dünyaya bir yapı atfetmektir. Sınıflandırmak adlandırma ile olabilecek bir iştir. Adlandırma ise sınırlandırmayı akla getirir. Sınırlandırma ise bir tür tanımlamadır. Tanımak için tanımlaması modernitenin olmazsa olmazıdır. Bunun içindir ki Antik dönemde Aristoteles'in geliştirmiş olduğu tanım teorisi modernitenin en temel yapı taşı olmuştur. Tanımlamak tanımlayan açısından hükmetmektir. Modernitenin yapmış olmaktan en çok hoşlandığı adlandırmaktır. Adlandırırken sınırlayan, bunun tabi bir sonucu olarak dışlamadan da yapamaz. Ötekileştirme bu sayede ortaya çıkar.[60] Dünyaya bir yapı atfetmek aslında bir tasarım ve eylem meselesidir. Düzenin *öteki*si belirsizliktir, müphemliktir. Bauman'ı konuşturarak söylersek eğer, "*öteki*nin müphemliğinin kökünü kazıma çabası tipik bir modern pratiktir; modern siyasetin, modern aklın ve modern yaşamın özüdür. Bu, kesin olarak tanımlama ve kesin olarak tanımlanamayan her şeyin bastırılması ya da elenmesi çabasıdır."[61]

Bu maksatla XV. yüzyıldan XX. yüzyıla kadar modern paradigmanın düşünme tekniği olarak değerlendirebileceğimiz perspektif[62] dünyayı –ihata etmek için- bireyin gören gözünün bakış açısından kavrar. Yeniçağa özgü bir görme biçimi olarak merkezî perspektif; resim mekânında neyin önde, neyin arkada ve neyin uzakta neyin yakında olduğunu belirleyen bu sanatsal yöntem, Kartezyen egemenliğin uzantısıdır. Bu sayede dünyanın ehlileştirilerek, karşıdan bakılabilir ve denetlenebilir bir uzama dönüşümü gerçekleştirilmiş olmaktadır.[63] Oysaki

---

60 Batı kavramının inşası sürecinde Said, önce Doğu'nun tanımlandığını, sonra Doğu olmayanın (Batı) ortaya çıktığını söyler ve neticesinde Oryantalizmi "Doğu ile Batı arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayalı bir düşünce biçimi" olarak tanımlar. Bk. Edward W. Said, *Şarkiyatçılık, Batı'nın Şark Anlayışları*, trc. Berna Ülner (İstanbul: Metis Yay., 2001, 12.

61 Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, trc. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2014), 20-21.

62 Perspektif, fotoğrafçılığın habercisi olan *camera obscura* ile başlayan *stereoskop* ile üç boyutluluk kazanan, *panoptikon* ile zirve noktasına ulaşan *modern*e ait icatların mucidi bir düşünme tekniğidir. Detaylı bilgi için bk. Zeynep Sayın'ın Sunuş yazısı ile birlikte Pavel Florenski, *Tersten Perspektif* , trc. Yeşim Tükel (İstanbul: Metis Yay., 2013).

63 Sayın, "Sunuş", Florenski, *Tersten Perspektif* içinde, 10. Skolastik düşüncenin *aydınlatmak, açıkça göstermek ve açıklığa kavuşturma* ilkesinin bir ürünü olarak başlıca akademik çalışmalarda kullanılan *Summa* sistemleri -ve bir yazın türü olarak *Summalar*- ve bir düşünme tekniği olarak merkezi perspektif modern düşüncenin anlaşılması noktasında önemli ipuçları vermektedir. Summalar hakkında daha detaylı bilgi ve skolastik düşüncenin *açık seçik anlatma* alışkanlığının sanat, felsefe

Ortaçağ sanatçısı, gözünün önünde gördüğünü tek bir toplu gözlem açısından değil, etrafında dolaşarak, çok farklı açılardan yapısını hissederek, neredeyse dokunarak algıladıklarını gösterirse inandırıcı biçimde iletebileceğini düşünmekteydi.[64] Ayrıca, ölçüm ve dakiklik prensibi üzerine çalışan harita ve kronometre, Aydınlanmanın dünyanın nasıl örgütlenmesi gerektiği konusundaki vizyonunda müphemliğin giderilmesine hizmet eden temel araçlar olmuştur. Bütün bu düzenleme pratikleri, hâkimiyeti altına alma, parselleme, ihata etme, üzerinde denetim kurma ve ehlileştirme amacına matuftur. İzaha muhtaç, boşlukta kalmış hiçbir şeyin olmaması gerekliliği temel prensiptir. Bütün bu episteme, nihayetinde, Dirlik'in Avrupa-merkezcilik tarifinde olduğu gibi dünya hakkındaki bilgiyi tek bir sistematik bütün içinde organize etmek için gösterilen benzeri görülmemiş bir arzu ve gayretin ürünüdür. Zaten makaleyi yazmaya iten temel saik de modern epistemenin bu faşizanca karakterini ortaya koymaktı.

Gerçekte bu epistemik şiddet ve bilgi üzerindeki totaliterlik, başkayı aynıya indirgeyen daimî bir çabanın sayesinde imkân bulmuştur. Batı düşüncesi tarihinde bu tümleştirme çabası ötekiliğin belli bir biçimde massedilmesi ile sonlanmıştır. Sömürgecilik-karşıtı manifestonun yazarı olarak bilinen Frantz Fanon, Lacan'ın geliştirdiği şemada özne oluşumunun hayati aşaması olarak görülen ayna aşamasını yeniden işler. Buna göre, insan yavrusu kendisini bir aynada seyre daldığında, orada kendisinden daha pürüzsüz, daha eşgüdümlü ve dengeli bir yansıma görür. Böylelikle (Batılı) özne kendisini hem bu imgeyi taklit ederek hem de bu imgeye karşıt olarak kurmuş olur. Dolayısıyla sonuç olarak, modernitenin, öteki ve ötekilik üzerinde uygulanan bir zor üzerinde temellendiğini söylemek mümkündür.[65]

Ötekileştirmenin teolojik zemini ise, Bryan Turner'ın iddiasına göre, Hristiyanlıkta Tanrı'nın belirlemiş olduğu varlık zincirinde farklı olan her şeyin biraz

ve din arasındaki benzerliklerinin incelendiği çalışma için bk. Erwin Panofsky, *Gotik Mimarlık ve Skolastik Felsefe, Ortaçağda Sanat, Felsefe ve Din Arasındaki Benzerliklerin İncelenmesi*, trc. Engin Akyürek (İstanbul: Kabalcı Yay., 2014), 27-66.

64 Samuel Edgerton, *The Renaissance Re-discovery of Linear Perspective*, (New York: Harper and Row, 1976).'den aktaran David Harvey, *Postmodernliğin Durumu, Kültürel Değişimin Kökenleri*, trc. Sungur Savran (İstanbul: Metis Yay., 2014), 272.

65 Dirlik, "Global in the Local", Global/Local içinde, der. R. Wilson-W. Dissanayake (Durham and London: Duke University Press, 1996), 25.

da sorunlu olarak görülmesindedir. Bu teolojinin etkisi altındaki oryantalizm özellikle 17. yüzyıldan beri öteki kültürlerle karşılaştıkça derin bir "ötekilik" algısı oluşturmuştu. Ötekilikle ilgili bu sömürge deneyimi, Tanrı'nın hem hayvan hem insan türünün konumlarını belirlediği büyük bir varlık zinciri düşüncesi için önemli bir sorundu.[66] Nitekim Hristiyan teolojisiyle eğitilmiş kitleler bu dünyanın geleceğinde Hz. İsa'ya inanıp Tanrı Krallığı'na giren insanların dışındaki hiç kimse için bir yer tahsisinde bulunmamışlardı. Dolayısıyla o zamandan bu yana Avrupa kıtasında yaşanan milliyetçilik, çokkültürlülük, oryantalizm ve sömürge deneyimlerinin bu kadar çok sancılı ve çok kolay katliamlara, imhalara dönüşmesinin teolojik zemini bu olsa gerek.[67]

4. ORYANTALİZMDEN SELF-ORYANTALİZME

"Ünü, adı, değeri, alışılmış ölçüsü ve ağırlığı bir şeyin –kökeninde hemen her zaman yanlış ve gelişigüzel, o şeyin üzerine bir elbise gibi atılıvermiş, doğasına, hatta tenine oldukça yabancı- ona ve kuşaktan kuşağa büyümesine inançla, yavaş yavaş o şeyin üstünü ve içini kaplar, artık onun bedeninin ta kendisi olur: Başlangıçta görünüş olan şey, sonunda hemen hemen her zaman öz olur, öz olarak etkili olur."[68]

Oryantalizmi oluşturan iki temel yaklaşım bulunmaktadır: Avrupa-merkezcilik ve Ötekileştirme. Bu üç kavram içerisinde Avrupa-merkezcilik dünyayı bireyin gören gözünün bakış açısından kavrayan perspektif[69] sayesinde belirleyici konumdadır. Değişimin öncüsü olarak merkez; takipçisi olarak çevre şeklinde sabiteler üzerine kurulu, aşırı düzenleyici bu katı merkezî anlayış beraberinde ötekileştirmeyi kaçınılmaz kılmaktadır. Batı önce Doğu'dan hareketle kendisini, sonra kendisinden hareketle Doğu'yu tanımlamıştır. Oryantalizmle birlikte bu üç yaklaşım birbirini üreterek ve birbirlerinin kapsamını genişleterek hegemonyasını tahkim etme yoluna gitmiştir.

Sosyolojik düşüncede biçimlendirici sorulardan birisi olan "endüstriyel kapitalizm neden ilk olarak Batı'da ortaya çıktı?" sorusu esasında, temel Doğu/Batı karşılaştırmasına dayanan entelektüel hesaplama sisteminin zaruri bir

---

66 Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, 269-270.

67 Aktay, *Tarih Bozumu*, 231-232.

68 Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim: Ana Metin 1*, trc. Ahmet İnam (İstanbul: Say Yay., 2004), 68.

69 Bk. 58 nolu dipnot ve ilgili bölüm.

unsuru olagelmiştir.[70] Batı sosyolojisi karakteristik olarak, İslam[71] toplumunu, feodalizmin hâkimiyetine son veren burjuva toplumunun özerk kurumlarından yoksun olmakla tanımlar. Buna göre, Müslüman toplumu bağımsız şehirler, özerk bir burjuva sınıfı, rasyonel bürokrasi, özerk hukuk, özel mülkiyet gibi haklar demetinden yoksundu. Montesquieu'nun Doğulu gözlemcilerin bakış açısından yazdığı *İran Mektupları* Şark despotizmi hakkındadır ve Batı'nın kendisini Doğu üzerinden tanımlamasına örneklik teşkil eder. Montesquieu *ancien regime*'i o zamanın Doğu despotizminden yola çıkarak eleştirmiş, bununla kendi toplumunu uyarmayı amaçlamıştır. Batı ile Doğu arasındaki kıyaslama noktalarından bir diğeri de sivil toplum nosyonudur. Özellikle İskoç aydınlanmasında, sivil toplumun çıkışı barbarlıktan medeniyete geçişin en temel sosyal gelişme göstergesi olarak değerlendirilmiştir. Çünkü kişi ancak sivil toplum sayesinde mülkiyet ve güvenlik gibi yasal haklarına kavuşabilir. Oryantal despotizmde sivil toplumun yokluğu nosyonu bir bütün olarak Asya'ya göndermede bulunarak formüle edilse de, bu nosyon Müslüman toplumların analizinde de önemli oranda yer etmiştir. Zira bu nosyon oryantalist söylemin başlıca özelliklerinden birisidir. Bryan Turner yerinde bir tespitle, Batılı oryantalistlerin Doğu despotizmi ile sivil toplum arasında kurmuş oldukları ilişkinin aslında Avrupa'daki aydın despotizmi ve monarşi hakkındaki belirsizlik ortamında kurulduğunu söyler. Turner'a göre, "İslam'da bir sivil toplumun yokluğu konusundaki oryantalist söylem, Batı'daki politik özgürlüğün durumu hakkındaki temel politik endişelerin bir yansımasıydı. Bu anlamda oryantalizmin sorunu Orient değil, Occident (Batı) idi. Daha sonra bu sorunlar ve endişeler Orient'e havale edildi. Böylece Orient Doğu'nun bir temsilcisi değil, Batı'nın bir karikatürü haline geldi."[72] Tarihin probleminin geçmiş

---

70 Sosyolojik düşüncede genel olarak karşılaştırmaların sorunlu olduğu ve büyük oranda oryantalizme hizmet ettiğini söylemek gerekiyor.

71 Yasin Aktay Aziz el-Azmeh'in İslam'ı bütüncül kategori olarak ele alan sosyal bilim söyleminin handikapını gecikmeli de olsa tespit ettiğini söyler. Aktay, Azmeh'in Oryantalist literatürün metinler üzerinden varsaya geldiği ve bir dizi klişenin kaynağı olarak aldığı "İslam" anlayışının içerdiği "özcü" indirgemecilere karşı anti-oryantalist bir tepki ortaya koyduğunu belirtir. Buna karşılık aynı Azmeh'in anti-özcü postmodern değerlerle ilişkisinin çok daha fazla özcülük içerdiğine değinerek eleştirir. Bk. Yasin Aktay, "Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dini Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslamcılık* içinde, (İstanbul: İletişim Yay., 2011), 6, 358 ve 3 nolu dipnot.

72 Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, 63.

değil, bugün olduğu gerçeğini kanıtlarcasına aslında, Doğu despotizmi temeline inilirse Batı monarşisi idi. Oryantalist söylemin temel özelliği ise, "Batı'nın benzersizliğini" göstermek için farkı ortaya koymaktı.

Nitekim Max Weber'in sosyolojisi fark üzerine temellenmiştir. Kapitalizmin neden Doğu'da değil Batı'da ortaya çıktığına dair sosyolojik düşüncenin biçimlendirici sorusu Weber'in de temel sorusudur. Diyebiliriz ki, Weber'in sorusu, Avrupa'da tarihsel olarak yaşanmış birçok spesifik tecrübenin birer sabit tarih durağı olarak düşünülmesinde ve bu duraklardan geçmemiş olan toplumların ise tarihin güzergahından, dolayısıyla tarihin kendisinden uzak görülmelerinde[73], kısacası Avrupa-merkezci bir tarih ve sosyal bilim inşasında ivme kazandırmıştır. Batı'nın negatif bir resmini Batı-dışı toplumlara isnat ederek bir "öteki-toplumlar" tiplemesi yaratma çabasına Weber *hünerini* ve katkısını kapitalizmin ortaya çıkışı analizinde sergilemiştir. Kapitalizmin ortaya çıkabilmesi için bir burjuva sınıfı, para ekonomisi, özerk şehirler, özgür emek pazarı ve rasyonel bir hukuk gibi önkoşulların gerekliliği üzerinde duran Weber, bunların hiçbirinin Avrupa-dışı toplumlarda mevcut olmadığından hareketle, kapitalizmin Avrupa'dan başka bir yerde ortaya çıkamadığını söyler. Özelde ise Weber, bütün bu unsurların, "İslâm siyasî kurumlarının patrimonyal doğası tarafından engellendiğini düşünür."[74] Anlamacı sosyolojinin bu büyük ustası Weber'in, bu yolla kendisinden beklenen anlayışın yerine İslam söz konusu olduğunda etnosantrik bağlarına sadık kalmayı tercih ederek kapitalizmin neden Batı-dışı toplumlarda ortaya çıkmadığına dair negatif sorulmuş sorusu, sosyal bilimlerde müzmin hale gelmiş olan Avrupa-merkezciliğin temel referans noktalarından birisini oluşturmuştur. Hal böyle iken Weber, kanaatimiz odur ki, gerek 19. yüzyılda İslam reformcularında sömürge dönemi için, gerekse sömürge sonrası post-kolonyal eleştirmenler için self-oryantalizm cenderesine açılan sosyolojik ilgiye sevk eden isim olmuştur. Zira Weber'in negatif yüklü sorusu 19. yüzyıl İslam coğrafyasında ve tüm Doğu'da sorulmuş, cevabı aranmıştır. Günümüzde ise sömürgecilik sonrası post-kolonyal teorisyenler arasında cevabı aranan soru olmaya devam etmiştir.[75] Hâl-

---

73 Aktay, *Tarih Bozumu*, 130.

74 Bryan S. Turner, *Max Weber ve İslam, Eleştirel bir Yaklaşım*, trc. Yasin Aktay (Ankara: Vadi Yay., 1997), 20.

75 Bu maksatla post-kolonyal teorinin ve teorisyenlerden Chakrabarty ve Chatterjee'nin görüşlerinin Doğu'nun Oryantalist ve sömürgeci tasvirlerine bir darbe indirmek şöyle dursun, Maduniyet

buki Aktay'ın yerinde tespitiyle, "Bir kez bu soru sorulduğu andan itibaren, buna verilen cevap ne olursa olsun, Batı dışında kalan bütün bir dünyayı "anormal" olarak kurmaktan kaçınılamaz."[76] Zaten oryantalizmin basit işleyiş mantığı ve bu mantığın içerdiği özcülüğün temeli burasıdır. Dahası 19. yüzyılda İslam reformcuları, modern çağın İslam'ı için yeni bir dizi güdüyü tanımlamaya başladıklarında, sosyal değişim çözümlemelerinin neredeyse tamamen Weberyan oluşunu, Bryan Turner ironik bulur.[77] Turner, *Max Weber ve İslam* eserinde bu ironik duruma Batı emperyalizmi ve sömürgeciliğinin dindar Müslümanlarda yarattığı ağır entelektüel ve kültürel travmanın neden olarak etkisinin büyük olduğunu vurgular. *Marx ve Oryantalizmin Sonu*'nun –tarih olarak Edward Said'in *Oryantalizm*'i ile aynı yıla denk gelir- yazarı olarak Bryan Turner, sosyolojik düşüncedeki oryantalist paradigmayı eleştiren, dolayısıyla sosyal bilimlerdeki Avrupa-merkezciliği sorunsallaştıran ender sosyologlardan biridir. Onun Nietzsche üzerinden Weber, Weber üzerinden de sosyoloji okumaları sosyolojinin tarihindeki klasik dönemin günümüzün ihtiyaçlarına cevap verebilecek zenginlikte olduğunu gösterir niteliktedir.[78] *Max Weber ve İslam* eseri, yazarın oryantalizm kaygısının belirlediği ilk ürünüdür ve odağında, Weber'e yönelttiği ve Weber'i oryantalist bir çerçeveye yerleştiren eleştiriler bulunmaktadır. Turner, Weber'in Doğu'ya özgü bir toplum modeli olarak tasarımladığı patrimonyalizm kuramına sık sık atıfta bulunmasını oryantalist bir önyargıya Weber'in derin bağlılığından kaynaklandığı tespitini yapar. En basit düzlemde, gelişmenin, rasyonelleşmenin bir önkoşulu olarak düşünülen kapitalizmin neden Doğu'da ortaya çıkmadığı sorusunu sorduğu anda, Weber'in oryantalist varsayıma yakalanmış olduğunu veya bu varsayımı açığa vurduğunu göstermeye çalışmaktadır. Weber'in özelde İslam, genelde Doğu toplum analizlerine içkin oryantalist argümanlarını tek tek çürütmeye başlar. Bu maksatla, Weber'in ileri sürdüğünün aksine İslam dininin aslında şehirli bir din

---

çalışmalarının bunları yücelttiğini belirten haklı eleştirisi için bk. Chibber, *Postkolonyal Teori ve Kapitalizmin Hayaleti*, özellikle yedinci ve sekizinci bölümler.

76 Yasin Aktay, "Aklın Sosyolojik Soykütüğü, Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru," *Toplum ve Bilim* 82, (1999): 17.

77 Turner, *Max Weber ve İslam,* 249.

78 Örneğin Georg Stauth-Bryan Turner, *Nietzsche's Dance, Resentment, Reciprocity and Resistance in Social Life* (Oxford: Basic Blackwell, 1988) Türkçesi *Nietzsche'nin Dansı, Toplumsal Hayatta Hınç, Karşılıklılık ve Direniş*, trc. Mehmet Küçük (Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 2005) ve Bryan S. Turner, *Max Weber, From History to Modernity*, (London and New York: Routledge, 1993).

olduğunu –kapitalizmin tamamlayıcı unsurlarından biri olarak- ispat etme yoluna gider. İslam'ın taşıyıcılarının Weber'in iddia ettiği gibi savaşçılar değil, tüccarlar olduğunu İslam tarihinden getirdiği örneklerle destekler. Hatta O'na göre Kuran'ın dili terminolojisine bakacak olursak tüccar dilidir.[79] Turner'a göre İslam, Mekke'nin esas itibariyle kentsel olan bir çevresinde doğdu ve Medine vahasında gelişti. Hz. Muhammed'in öğretisinin teolojik temelinin çoğu ticaretin sorunlarına ilişkindir ve Kuran terminolojisi de ticarî terimler açısından zengindir. Benzer bir yaklaşımı ülkemizde, Türk sosyoloji ve iktisat tarihine zihniyet araştırmalarıyla katkı sağlayan Weberci sosyolojinin öncüsü olarak tanınmış Sabri Ülgener'de görebiliriz. Ülgener'e göre, birçok Kuran ayeti basit zanaatkâr ve esnaftan oluşan bir küçük burjuvazinin ötesine taşıyan şehirli bir çevreye hitap eder. Ülgener, İslam'ın taşıyıcılarının tüccarlar (savaşçılar değil) olduğu noktasında ısrar eder.[80] Dahası Ülgener'in zihniyet çalışmaları, Weber'in ve benzerlerinin İslam'ı feodal karaktere sahip bir din olarak görürken düştükleri hatayı ortaya koyma ve ortadan kaldırma amacı etrafında toplanmaktadır. Ayrıca İslam'ın gelişmeye açık, dünyaya dönük ve şehirli karakterinden tasavvufun uzaklaştırdığını belirtmek suretiyle Ülgener, gerileyişe ana sebep olarak tasavvufu göstermiştir.

Turner'ın analizlerinde, kapitalizmin gelişmenin temel göstergesi olarak kabul edildiği izlenimini ediniyoruz.[81] Weber'in İslam ve İslam toplumlarına dair görüşlerinin oryantalist olduğunu, olgusal açıdan yanlış olduğunu ispat ederken Avrupa-merkezci söyleme kendini kaptırmaktan kurtaramamış görünüyor. Dolayısıyla, kapitalizmin ortaya çıkabilmesi için gerekli koşulların İslam'da olmadığını söyleyen Weber'le, bu yüzden Weber'i oryantalist olmakla eleştiren, kapitalizmin ortaya çıkabilmesi için gerekli koşulların İslam'da olduğunu söyleyen Turner arasında bir fark yoktur. Hatta diyebiliriz ki, Turner'ın yaklaşımı, kapitalizmi gelişmenin her koşulda tek faktörü olarak görmesiyle tahkim etmiş olması bakımından daha güçlüdür. O'nun, oryantalizmi eleştirirken İslam'ın şehirli, taşıyıcılarının tüccar, dilinin ticari olduğuna dair geliştirdiği argümanı oryantalizmi yeniden üretmekten ibarettir.

İslam'ın başlangıcından beri şehirli bir din olduğunu düşünen Ülgener'in İslam savunması ise self-oryantalizm olarak düşünülebilir. Zira ilerlemenin bir

---

79 Bk. Turner, *Max Weber ve İslam*, 177,-244.

80 Sabri F. Ülgener, *Zihniyet ve Din* (İstanbul: Der Yay., 1981), 65.

81 Turner'ın daha sonraki yazılarında bu yanlıştan döndüğü anlaşılmaktadır.

önkoşulu olarak kapitalizm ön kabulünden hareket etmesi modernliği İslamlaştıramadığından İslam'ı modernleştirmeye çalıştığı izlenimini vermektedir. Son iki yüzyıldır oryantalizmle girilen diyalogun neticesinde gelişen bu self-oryantalist tavır, Batı-dışı toplumların modernleşme projesi sürecinde karşılaştığımız kendini Batılı değerler üzerinden okuma ve anlatma çabasıdır. Bu tarz kendini ispat etme çabası, sonuçta Batılı tahakkümün onayı anlamına gelmektedir. Öte yandan Weber'in Protestan ahlakı ile kapitalizmin ruhu arasında kurduğu ilişkinin bir neden-sonuç şeklinde değil bir seçmeli yakınlık (*elective affinity*) biçiminde anlaşılması gerekirken, ülkemizde *İslam'ın protestanlaştırılması* gerektiği ile ilgili muasır medeniyet seviyesine çıkmanın gayretiyle yapılan tartışmalar yaşanan ironinin boyutlarını gözler önüne sermektedir. Bu tartışmalar içerisinde tarih imdada koşulmuş; dünya ve ahiret dengesini gözetmiş bir esnaf teşkilatı olması hasebiyle Ahiliğin ve merkezinin Kayseri olduğu bütün dindar Müslümanlara hatırlatılmıştır. Anakronik tavra aldırış etmeden *Müslüman Kalvinistler* olarak Kayserilinin iş hayatındaki başarısı bütün kamuoyuna ve Avrupa'ya örnek olarak gösterilmiştir. Aslında Batılı değerler üzerinden kendini anlatan "Bizde de var" kavramları Osmanlıyı kurtarmak için telaşla ve bir aciliyet içerisinde ithal edilmişti. Bu *kiralık kavramlar*dan demokrasi istişareyle, kamu yararı maslahatla, kamuoyu icma ile, umran uygarlık ile özdeşleştirilmek suretiyle, aslında batılı değerlerin üstünlüğü kabul edilerek işletilen self-oryantalizm oldu.[82]

Kendini Batılı değerler üzerinden anlatan self-oryantalist tavra bir başka örnek Ziya Gökalp'in *hars* tanımıdır. Gökalp, "ekinleri tahrip edip nesilleri bozarlar" şeklindeki Bakara suresi 205. Ayette geçen Arapça hars ifadesini kültür olarak çevirmiştir. Bunu batılılaşmanın hız kazandığı bir dönemde modernleşme projesinin bir tezahürü olarak değerlendirmek mümkün ve manidardır. Ayrıca Gökalp'in meşhur kültür ve medeniyet ayrımını da Batının maddeci Doğunun ruhçu olduğuna dair Avrupa-merkezci söylemin tezahürü olarak okumak gerekir. Milica Bakic-Hayden'in "sürekli çoğalan oryantalizmler" tarifinde olduğu gibi "oryantalizmin dayandığı orijinal ikiliğin bir yeniden üretim modelidir".[83] Gökalp örne-

[82] Aynı şekilde, ülkemizde Mevlana veya Yunus Emre'nin öğretilerinin hümanist olduğuna dair epeyce bir yazı kaleme alınmıştır. Self-oryantalizme çarpıcı örnekler olarak değerlendirdiğimiz bu yazılara İSAM'ın makale veri tabanına hümanizm anahtar kelimesi girilerek bakılabilir.

[83] Milica Bakic-Hayden, Sürekli Çoğalan Oryantalizmler: Eski Yugoslavya Örneği, trc. Birgül Koçak *Oryantalizm Tartışma Metinleri* içinde ed. Aytaç Yıldız (Ankara: Doğu Batı Yay., 2014), 356-357.

ğindeki bu kültürelci ve self-oryantalist pratik esasında modernleşmeye çalışan Batı-dışı toplumlarda sıkça rastladığımız bir *garbzedelik* durumudur. Bu garbzedelik aynı zamanda Edward Said'in Doğululaştıranlardan bahsederken, kendi kendini Doğululaştıranları ele almadığı için eleştirildiği bir Garbiyatçılık olarak oryantalizmin içselleştirilmesi durumudur.

Batı yayılmacılığının Osmanlı kıyılarına vurmaya başladığı veya Batı üstünlüğünün küresel boyuta ulaştığı dönemin kültürel ortamını sorular etrafında şu şekilde formüle edebiliriz. Kemâle ermiş, mükemmel ve Allah tarafından gönderilmiş bir din nasıl oluyordu da zayıflamakta ve gerilemekteydi; veya, başka türlü bir ifadeyle, eğer Hıristiyanlık bozulmuş bir din idiyse, o halde Batı'nın gücü ve üstünlüğünün sırrı neydi? Cevap kesinlikle İslam'ın hakikatine dil uzatmamalıydı, lâkin bununla birlikte modern dünyadaki değişim için meşru sebepleri de ortaya koyabilmeliydi.[84]

Bugün bile canlılığını koruduğunu düşündüğümüz bu sorular etrafında şekillenen kültürel travma, bu travmayı yaşayanlarda değişim için gerekli olanın "Bilginin İslamileştirilmesi" şeklinde bir tercihe zorlamış görünüyor. Hâlbuki bu zoraki yöneliş, "İslamileştirme"yi Batının hegemonik entelektüel paradigmasına bir meydan okuma hatta "öze dönüş" gibi sunulmuştu. Oysaki bilginin İslamileştirilmesi, biraz ötede zevkin İslamileştirilmesi (Kola-Turka-, Zemzem Kola örneğinde olduğu gibi) oryantalizmin oksidentalizm şeklindeki tezahürünü kaçınılmaz kılar.[85] Aynı şekilde modernliğin Avrupa-merkezcilik ekseninden ibaret olmadığını, dolayısıyla "Batı-dışı modernlik" ve "çoklu modernlikler"in de mümkün olduğunu söyleyen modernliğin alternatif okumaları da nihayetinde Avrupa'yı referans noktası olarak almaları hasebiyle Avrupa-merkezciliği pekiştiren, onun üzerinden geliştirilen söylemler olmaktan öteye gidememiştir. Dolayısıyla, "Batı neden ilerledi, Doğu neden geri kaldı?" oryantalist sorusu savunmacı bir refleksle işletilmeye başlandığı andan itibaren kendini oryantalizmin tahakkümünden, Batı'nın hegemonyasından kurtarayım derken, arzu etmediği halde self-oryantalizm cenderesine kaptırmış, kendi kendini Doğululaştırmış olmaktadır. Haliyle kendi kendini Doğululaştıran barbarlar öylesine ehlileştirildi ki, günümüzde olduğu gibi kendi içlerinde barbar üretir oldular.

---

84 Turner, *Max Weber ve İslam,* 250.

85 Ali Yaşar Sarıbay, Takdim yazısı, Patrick Haenni, Piyasa İslamı, İslam Suretinde Neo-Liberalizm içinde, trc. Levent Ünsaldı (Ankara: Heretik Yay., 2014), 6.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Batı düşüncesine göre bilgi güçtür. Batı düşüncesi, idealist ve özcü bir epistemoloji üzerine bina edilmiştir. Bu epistemolojiye göre tanımak hükmetmektir. Hükmetmek için de tanımak istediğini önce tanımlar. Tanımlama düzenlemenin dışavurumudur. Düzenlemenin bir gereği olarak tanımlarken aynı zamanda sınıflandırmış, kategorize etmiş olur. Modern Batı düşüncesinin temel özelliği adlandırmaktır. Adlandırma ise sınırlandırma ile mümkün olur. Adlandırırken sınırlayan dolayısıyla dışlamadan yapamaz. Bu da ötekileştirmeyi kaçınılmaz kılar. Şöyle ki, XV. yüzyıldan XX. yüzyıla kadar modern paradigmanın düşünme tekniği olarak değerlendirdiğimiz perspektif dünyayı –ihata etmek için- bireyin gören gözünün bakış açısından kavrar ve araya mesafe koyar. Bu yüzden oryantalist bakış açıları son tahlilde doğu karşısında nesnel bir mesafe iddiası takınarak, onu tanımlayarak ve bu yolla aslında onu üretip inşa ederek ortaya çıkar. Dolayısıyla Oryantalist bakış, "tanımlayan- tanımlanan" arasındaki "etken-edilgen" eşitsizliği temelinde gelişir. Esasında Batı metafizik tarihini sırtlamış olan tüm ikili karşıtlıklar (gösteren/gösterilen, konuşma/yazı, söz/dil, kültür/doğa, erkek/kadın, iyi/kötü vb.) aslında birbirini şiddet yoluyla dışlayan bir ötekilik mantığı içerisinde kurulmuştur. Böylelikle Batı Öteki'ni tanımlarken, Öteki'ni kontrol ederek, manipüle ederek ve hatta üreterek tahkim etmiştir. Sonuç olarak "imgelem coğrafyası"nda Doğu diye bir kimlik, hatta bir coğrafi konum, bizatihi ait olduğu epistemolojinin neden olduğu oryantalizmin ürünüdür. Doğunun Doğululaştırılması süreci, söylem olarak yaratılmış bir Doğu hakkında üretilmiş, çoğaltılmış, tekrarlanmış ve bu tekrarlarla ezberletilmiş bir söylemdir.

Batı düşüncesine karşı oluşan self-oryantalist tavır "batıya karşı koymak için Batılılaşmak" şeklinde özetlenebilir. Self-oryantalizm neticede son iki yüzyıldır Oryantalizmle girilen diyalogun neticesinde ortaya çıkmıştır. Oksidentalizm şeklinde de okuyabileceğimiz bu tavır için oryantalizmin ilk tezahürü olduğunu söyleyebiliriz. Ancak oksidentalizmin tek başına bir tepki olması hasebiyle kendisini var eden oryantalist söylemin simetrik bir karşılığı olamayacağı açıktır. Batı düşüncesine *göre* geliştirdiği *karşı* tavrı nihayetinde Batı-Doğu gibi ayrım esasına dayalı ikili karşıtlıklar üzerinden bir epistemolojiyi eksen aldığını gösterir. Hâlbuki ikili karşıtlıkların hiyerarşik olarak birinin lehine kurulduğunu ve tüm kavramsal çiftlerin ters çevrilmelerinin, sonuçta aynı hiyerarşiyi yeniden üretmek durumunda kaldığını Hegelci köle-efendi diyalektiğinin tarihsel deneyimleri bize

fazlasıyla öğretti. Dolayısıyla bu tarzda Oksidentalizm veya self-oryantalizm okumaları her adımında oryantalizmi yeniden üretmek durumunda kalacaktır.

Batı düşüncesine rağmen tavrı ise konumunu, muhtevasını *Batı düşüncesine göre* şeklinde belirlemez. Dolayısıyla oryantalizmi yeniden üretmek durumunda kalan *karşı* tavrın düştüğü tuzaktan kendini korumuş olur. Şöyle ki, Batı-Doğu ayrımı ön kabulünden hareket etmez. Çünkü ikili karşıtlıklar arasında hiyerarşik değil diyalektik bir ilişki kurar. Öteki değil, diğeri vardır. Bilginin İslamileştirilmesi, "Batı-dışı modernlik" ve "çoklu modernlikler" esasında bir rağmen tavrıdır. Fakat onların bu *karşı* tavır adına *rağmen* tavırları *göre* ekseninde şekillenmelerine engel olamamıştır.

KAYNAKÇA

Abrams, Philip. *Historical Sociology*. New York: Cornell University, 1982.

Ahmad, Aijaz. *Teoride Sınıf, Ulus, Edebiyat, Jameson, Salman Rüşdi, Edward Said Eleştirisi.* trc. Ahmet Fethi. İstanbul: Alan Yayınları, 1995.

Aktay, Yasin. *Tarih Bozumu, Tarih Sosyolojisi Denemeleri.* İstanbul: Açılım Kitap, 2010.

Aktay, Yasin. "Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dini Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslamcılık* içinde. 345-393. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

Al-Azmeh, Aziz. *İslamlar ve Moderniteler*. trc. Elçin Gen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

Amin, Samir. *Avrupa-merkezcilik, Bir İdeolojinin Eleştirisi*. trc. Mehmet Sert. İstanbul: Chiviyazıları, 2007.

Asad, Talal. *Dinin Soykütükleri, Hıristiyanlıkta ve İslamda İktidarın Nedenleri ve Disiplin.* trc. Ayet Aram Tekin. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.

Asad, Talal. *Sekülerliğin Biçimleri*, *Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik.* trc. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Metis Yayınları, 2007.

Bhabha, Homi K.. *Kültürel Konumlanış*. trc. Tahir Uluç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.

Bhambra, Gurminder K.. "Postcolonial Reflections on Sociology". *Sociology-The Journal of the British Sociological Association* 50, no. 5, (2016): 964, Erişim 20.07.2017. http://wrap.warwick.ac.uk/81982

Bhambra, Gurminder K.. *Moderniteyi Yeniden Düşünmek, Post-kolonyalizm ve Sosyolojik Tahayyül.* trc. Özlem İlyas. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.

Bakic-Hayden, Milica. "Sürekli Çoğalan Oryantalizmler: Eski Yugoslavya Örneği". trc. Birgül Koçak *Oryantalizm Tartışma Metinleri* içinde ed. Aytaç Yıldız. 355-374. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.

Bauman, Zygmunt. *Modernlik ve Müphemlik.* trc. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

Burke, Peter. *Afişten Heykele Minyatürden Fotoğrafa Tarihin Görgü Tanıkları*. trc. Zeynep Yelçe. İstanbul: Kitap yayınevi, 2016.

Chibber, Vivek. *Post-Kolonyal Teori ve Kapitalizmin Hayaleti*. trc. Afife Yasemin Yılmaz. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

Carr, Edward H.. *Tarih nedir?*. trc. Misket Gizem Gürtürk. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

Dirlik, Arif. *Postkolonyal Aura, Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi. trc. Galip Doğduaslan.* İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Dirlik, Arif. "Culture against History: Politics of East Asian İdentity". *Development and Society* 28, no. 2 (1999): 167-190.

Dirlik, Arif. "Global in the Local". Global/Local içinde. der. R. Wilson-W. Dissanayake. 21-45. Durham and London: Duke University Press,1996.

Dirlik, Arif. *Kriz, Kimlik ve Siyaset, Küreselleşme Yazıları*. trc. Sami Oğuz. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

Edgerton, Samuel. *The Renaissance Re-discovery of Linear Perspective*. New York: Harper and Row, 1976.

Florenski, Pavel. *Tersten Perspektif.* trc. Yeşim Tükel. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.

Foucault, Michel. Nietzsche, Soybilim, Tarih, *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5* içinde. trc. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.

Fukuyama, Francis. *Tarihin Sonu mu?* Der. Mustafa Aydın-Ertan Özensel. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.

Go, Julian. "For a Postcolonial Sociology". *Theory and Society* 42, 1 (January 2013): 25-55.

Gökalp, Ziya. Türkçülüğün Esasları. Ankara: Varlık Yayınları, 1968.

Gündüz, Mustafa. "Kültür ve Medeniyet Bağlamında Batı Merkezci Eğitim ve Eleştirisi". İnsan & Toplum 3, sy. 6 (2014): 223-243.

Harvey, David. *Postmodernliğin Durumu, Kültürel Değişimin Kökenleri*. trc. Sungur Savran. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.

Karaosmanoğlu, Kerem-Defne Karaosmanoğlu. "Avrupa-merkezciliği Eleştirmek: Çıkmazlar ve Alternatif bakışlar*". İnsan &Toplum dergisi* 3, sy. 6 (2014): 49-68.

Kaya, İrfan. "Klasik Sosyolojide Nostaljik Paradigma ve İslamcılıkta Asr-ı Saadet Özlemi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21, sy. 1 (Haziran 2017): 81-105.

Kavakçı, Merve. "Questioning Turkey's Role Model Status: A Critical Examination of the Social and Political Implications of the Headscarf Ban in Turkey". Doctoral thesis, Howard University, 2007.

Keskin, Ferda. Sunuş: Özne ve İktidar, Michel Foucault, Özne ve İktidar, Felsefe Sahnesi 2 içinde, trc. Işık Ergüden-Osman Akınhay. 11-24. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.

Keyman, Fuat. "Edward Said ve Bir Modernite Eleştirisi Olarak Oryantalizm". *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu.* İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2007.

Mutman, Mahmut. "Postkolonyalizm: Ölü bir Disiplinin Hatıra Defteri". *Toplumbilim Postkolonyal Düşünce Özel Sayısı.* 25, (Ekim 2010): 117-128.

Nietzsche, Friedrich. *Ahlakın Soykütüğü*. trc. Orhan Tuncay. İstanbul: Gün Yayıncılık, 2005.

Nietzsche, Friedrich. Şen Bilim: Ana Metin 1. trc. Ahmet İnam. İstanbul: Say Yayınları, 2004.

Panofsky, Erwin. *Gotik Mimarlık ve Skolastik Felsefe, Ortaçağda Sanat, Felsefe ve Din Arasındaki Benzerliklerin İncelenmesi*. trc. Engin Akyürek. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2014.

Phillips, Anne. *Multiculturalism without Culture.* New Jersey: Princeton University Press, 2007.

Prakash, Gyan. "Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perpectives from Indian Historiography". *Comparative Studies in Society and History* 32 (April 1990): 383-408.

Said, Edward S.. *Şarkiyatçılık, Batı'nın Şark Anlayışları*. trc. Berna Ülner. İstanbul: Metis Yayınları, 2001.

Sanjay Seth, "Historical Sociology and postcolonial Theory: Two Strategies for Challenging Eurocentrism". *International Political Sociology* 3 (September 2009): 334-338.

Sarıbay, Ali Yaşar. Takdim yazısı, Patrick Haenni, Piyasa İslamı, İslam suretinde Neo-Liberalizm içinde, trc. Levent Ünsaldı. Ankara: Heretik Yayınları, 2014.

Sarup, Madan. *Post-yapısalcılık ve Post-modernizm*. trc. A. Baki Güçlü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1997.

Sayın, Zeynep. Sunuş. *Tersten Perspektif* içinde trc. Yeşim Tükel. İstanbul: Metis Yayınları, 2013: 7-14.

Sayyid, Boby S.. "Kötü Niyet: Anti-Özcülük, Evrensellik ve İslamcılık", trc. Nuh Yılmaz, *Tezkire* 18 (2000): 71-87.

Sayyid, Boby S.. *Fundamentalizm Korkusu, Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu*, trc. Ebubekir Ceylan-Nuh Yılmaz (Ankara: Vadi Yay., 2000.

Sunar, Lütfi. "Weber'in Tarihsel Şehir Sosyolojisi: Modern Toplumun Temeli Olarak Şehir". *Sosyoloji Dergisi* 3, sy. 22 (2011): 423-442.

Spivak, Gayatri Chakravorty. *Madun Konuşabilir mi?.* trc. Dilek Hattatoğlu-Gökçen Ertuğrul-Emre Koyuncu. Ankara: Dipnot Yayınları, 2016.

Stauth, Georg-Bryan S. Turner. *Nietzsche'nin Dansı, Toplumsal Hayatta Hınç, Karşılıklılık ve Direniş*. trc. Mehmet Küçük. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005.

Sunar, Lütfi. "Şarkiyatçılığı Niçin Yeniden Tartışmalıyız?" *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu.* İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2007.

Turner, Bryan S.. *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*. trc. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.

Turner, Bryan S.. *Max Weber ve İslam, Eleştirel bir Yaklaşım.* trc. Yasin Aktay. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.

Turner, Bryan S.. *Max Weber, From History to Modernity*. London and New York: Routledge, 1993.

Ülgener, Sabri F.. *Zihniyet ve Din*. İstanbul: Der Yayaınları, 1981.

Yardımcı, Sibel. "Canavar: Kültüralizm Ne Zamandı?". www.e-skop.com. e-skop dergi. 10/2012. sayı 3, erişim 19.07.2017 http://www.e-skop.com/skopdergi/canavar-kulturalizm-ne-zamandi/928

Young, Robert J.. *Postkolonyalizm, Tarihsel bir Giriş*, trc. Burcu Toksabay Köprülü-Sertaç Şen. Ankara: Matbu Yayınları, 2016.

Wallerstein, Immanuel. "Eurocentrism and Its Avatars: The Dilemmas of Social Science", *New Left Review* 226, (Kasım-Aralık 1997): 93-108.

Weber, Max. *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations*. trc. Richard I. Frank. London: Verso Books, 1988.

Zizek, Slavoj. *Kırılgan Temas*. trc. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
***CUID*, December 2017, 21 (3): 2009-2068**

Dâvûd-i Karsî'nin Şerhu Îsâgûcî Adlı Eserinin Eleştirmeli Metin Neşri ve Değerlendirmesi*

Critical Text Edition and Assesment of Dāwūd Ibn Muḥammad al-Qārisī's Commentary on Īsāghūjī

Ferruh Özpilavcı
Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mantık Anabilim Dalı
Associate Professor, Marmara University, Faculty of Theology, Departmen of Logic
Istanbul, Turkey
fozpilavci@marmara.edu.tr
ORCID ID orcid.org/0000-0002-0668-8796

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 19 Eylül/September 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 14 Aralık/November 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December
Cilt / Volume: 21 **Sayı / Issue:** 3 **Sayfa / Pages:** 2009-2068
DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.338952
* Bu çalışma, 11-14 Mayıs 2017 tarihlerinde Uluslararası Dâvûd-i Karsî Sempozyumu'nda sunulan "Dâvudi- Karsî'nin Şerhu Îsâgûcî Adlı Eserinin Değerlendirme ve Edisyon Kritiği" başlıklı bildirinin genişletilmiş halidir. Bu çalışmada katkıları olan yazma eser uzmanları Abdullah Öztop, Ahmet Kaylı, Esra Tellioğlu Ünver ve Ayşegül Sıvakçı'ya teşekkürlerimi sunmak isterim. / *This study is a revised and substantially developed version of the paper "Assesment and Critical Text Edition of Dāwūd Al-Qārisī's Sharhu Īsāghūjī" presented by Ferruh Özpilavcı in the International Dāwūd Al-Qārsī Symposium, held on 11-14 May 2017 in Kars, Turkey. I would like to express my thanks to Abdullah Öztop, Ahmet Kaylı, Esra Tellioğlu Ünver and Ayşegül Sıvakçı, the manuscript experts who contributed to this study in various ways.*
Atıf/Cite as: Özpilavcı, Ferruh. "Dâvûd-i Karsî'nin Şerhu Îsâgûcî Adlı Eserinin Eleştirmeli Metin Neşri ve Değerlendirmesi-Critical Text Edition and Assesment of Dāwūd Ibn Muḥammad al-Qārisī's Commentary on Īsāghūjī". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, sy. 3 (Aralık 2017): 2009-2068. doi: 10.18505/cuid.338952.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

Dâvûd-i Karsî'nin Şerhu Îsâgûcî Adlı Eserinin Eleştirmeli Metin Neşri ve Değerlendirmesi

Öz: Osmanlı'nın mantık açısından verimli dönemlerinden biri sayılan XVIII. yüzyılın önemli din bilgini ve mantıkçısı Davud-i Karsî (ö. 1169/1756), özellikle Arap dili, kelâm, hadis ve mantık alanındaki çalışmalarıyla temayüz etmiştir. İmam Birgivī (ö. 981/1573) ve öğretisine özel ilgi duyması, Kahire'de uzun yıllar kalıp orada Mısır-Mağrib bölgesi ilmi geleneğini tevarüs ederek müderrislik yapmasıyla dikkat çeken Karsî'nin eserleri incelendiğinde aslında mantıkçı yönünün ne kadar güçlü ve birincil seviyede olduğu görülmektedir. Bu çalışmada Ebherî'nin meşhur eseri Îsâġûcî'ye Karsî'nin yapmış olduğu şerh incelenerek değerlendirildi ve eleştirmeli metin neşri gerçekleştirildi. Karsî'nin hayatı ve eserleriyle ilgili bilgi verildikten sonra onun aslında pek çalışılmamış ve gün yüzüne çıkmamış olan on iki adet mantık çalışmasının tespit ve tanıtımını yapıldı. Karsî'nin Îsâġûcî'den başka yine meşhur olan Necmüddîn Kâtibî'nin Şemsiyye'si ve Sa'düddîn Teftâzânî'nin Tehzîbu'l-manṭıḳ'ına da şerhler yazdığı tespit edildi. Tahkiki yapılan eserin tespit edilebilen tüm nüshaları hakkında da bilgi verilerek aslında Îsâġûcî'ye alternatif bir el-Îsâġûci'l-cedîd isimli eser daha kaleme almış olan Karsî'nin, Molla Fenârî (ö. 834/1431) ve Hüsam Kātî (ö. 760/1359) gibi meşhur mantıkçı şarihler karşısında mantık mevzularında kendi özgün yaklaşımları, eleştirileri ve katkıları tespit edilerek değerlendirildi.

Anahtar Kelimeler: Mantık, İslam Mantık Tarihi, Osmanlı Düşüncesi, Osmanlı Düşüncesinde Mantık, Mantık Şerh Geleneği, Îsâgûcî, Şerhu Îsâgûcî, Dâvûd-i Karsî.

Critical Text Edition and Assesment of Dāwūd Ibn Muḥammad al-Qārisī's Com-mentary on Īsāghūjī

Abstract: Living in the 18th century, a prolific era of Ottoman logic studies, Dāwūd al-Qārisī was a prominent scholar and logician who excelled in studies of Arabic Linguistics, Kalām, Hadith and Logic. Known as having a particular interest in Imam Birgivī (d. 981/1573) and his teaching, and serving as an instructor (mudarris) after living in Cairo and inheriting the scientific tradition of Egypt and the Maghrib, al-Qārisī's brilliancy in logic can be seen when his works on logic are examined. In this study, we prepare the critical text edition of al-Qārisī's

Commentary on al-Abharī's short but famous treatise Īsāghūjī. The edition also includes reviewing and assessment of the work. After giving information about the life and works of al-Qārisī, we introduce and describe twelve works of logic authored by him which have not been previously identified or deeply studied. We have identified that al-Qārisī authored two other commentaries, one on Najm al-dīn al-Kātibī's famous al-Shamsiyya, the other on Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī's Tahdhīb al-Mantıq wa al-Kalām. He also authored al-Īsāghūjī al-jadīd as an alternative for Īsāghūjī. After giving information about all identified copies of the edited work, we present al-Qārisī's original ideas, critics and contributions to logic issues against such prominent logicians and commentators as Muḥammad ibn Ḥamza al-Fanārī (834/1431) and Ḥusām al-dīn Ḥasan al-Kātī (760/1359).

Keywords: Logic, Logic in Islamic Philosophy, Ottoman Thought, Logic in the Ottoman Thought, Commentary Tradition in Logic, Īsāghūjī, Commentary on Īsāghūjī, Dāwūd al-Qārisī.

SUMMARY

Dāwūd al-Qārisī (Dāwūd al-Qārsī) was a versatile and prolific 18th century Ottoman scholar who studied in Istanbul and Egypt and then taught for long years in various centers of learning like Egypt, Cyprus, Karaman, and Istanbul. He held high esteem for Mehmed Efendi of Birgi (Imām Birgivī/Birgilī, d.1573), out of respect for whom, towards the end of his life, al-Qārisī, like Birgivī, occupied himself with teaching in the town of Birgi, where he died in 1756 and was buried next to Birgivî

Better known for his following works on Arabic language and rhetoric and on the prophetic traditions (hadith): Sharḥ uṣūl al-ḥadīth li'l-Birgivī; Sharḥ Ḳaṣīdat al-nūniyya (two commentaries, in Arabic and Turkish); Şarḥ Amsilat al-mukhtalifa fi al-ṣarf (two commentaries, in Arabic and Turkish); Sharḥ Binā'; Sharḥ ʿAvāmil; and Sharḥ Izhār al-asrār, al-Qārisī has actually composed textbooks in quite different fields. Hence the hundreds of manuscript copies of his works in world libraries. Many of his works were also recurrently printed in the Ottoman period.

One of the neglected aspects of al-Qārisī is his identity as a logician. Although he authored ambitious and potent works in the field of logic, this aspect of

him has not been subject to modern studies. Even his bibliography has not been established so far (with scattered manuscript copies of his works and incomplete catalogue entries).

This article primarily and in a long research based on manuscript copies and bibliographic sources, identifies twelve works on logic that al-Qārisī has authored. We have clarified the works that are frequently mistaken for each other, and, especially, have definitively established his authorship of a voluminous commentary on al-Kātibī's al-Shamsiyya, of which commentary a second manuscript copy has been identified and described together with the other copy.

Next is handled his most famous work of logic, the Sharh al-Isāghūjī, which constitutes an important and assertive ring in the tradition of commentaries on Isāghūjī. We describe in detail the nine manuscript copies of this work that have been identified in various libraries. The critical text of al-Qārisī's Sharh al-Isāghūjī, whose composition was finished on 5 March 1745, has been prepared based on the following four manuscripts: (1) MS Kayseri Raşid Efendi Library, No. 857, ff.1v-3v, dated 1746, that is, only one year after the composition of the work; (2) MS Bursa Inebey Yazma Eser Library, Genel, No.794B, ff.96v-114v, dated 1755; (3) MS Millet Library, Ali Emiri Efendi Arapça, No. 1752, ff.48v-58r, dated 1760; (4) MS Beyazıt Yazma Eser Library, Beyazıt, No. 3129, ff.41v-55v, dated 8 March 1772. While preparing the critical text, we have applied the Center for Islamic Studies (Islam Araştırmaları Merkezi, ISAM)'s method of optional text choice.

The critical text is preceded by a content analysis. al-Qārisī is well aware of the preceding tradition of commentary on Isāghūjī, and has composed his own commentary as a 'simile' or alternative to the commentary by Mollâ Fanârî which was famous and current in his own day. al-Qārisī's statement "the commentary in one day and one night" is a reference to Mollā Fanārī who had stated that he started writing his commentary in the morning and finished it by the evening.

al-Qārisī, who spent long years in the Egyptian scholarly and cultural basin, adopted the religious-sciences-centered 'instrumentalist' understanding of logic that was dominant in the Egypt-Maghrib region. Therefore, no matter how famous they were, he criticized those theoretical, long, and detailed works of logic which mingled with philosophy; and defended and favored authoring functional and cogent logic texts that were beneficial, in terms of religious sciences, to the seekers of knowledge and the scholars. Therefore, in a manner not fre-

quently encountered in other texts of its kind, he refers to the writings and views of Muhammad ibn Yūsuf al-Sanūsī (d.1490), the great representative of this logical school in the Egyptian-Maghrib region.

Where there is divergence between the views of the 'earlier scholars' (mutaqaddimūn) like Ibn Sînâ and his followers and the 'later scholars' (muta'akhkhirūn), i.e., post-Fakhr al-dīn al-Rāzī logicians, al-Qārisī is careful to distance himself from partisanship, preferring sometimes the views of the earliers, other times those of the laters. For instance, on the eight conditions proposed for the realization of contradiction, he finds truth to be with al-Fārābī, who proposed "unity in the predicative attribution" as the single condition for the realization of contradiction.

Similarly, on the subject matter of Logic, he tried to reconcile the mutaqaddimūn's notion of 'second intelligibles' with the muta'akhkhirūn's notion of 'apprehensional and declarational knowledge,' suggesting that not much difference exists between the two, on the grounds that both notions are limited to the aspect of 'known things that lead to the knowledge of unknown things.'

al-Qārisī asserts that established and commonly used metaphors have, according to the verifying scholars, signification by correspondence (dalālat al-mutābaqah), adding also that it should not be ignored that such metaphors may change from society to society and from time to time.

al-Qārisī also endorses the earlier scholars' position concerning the impossibility of quiddity (māhiyya) being composed of two co-extensive parts, and emphasizes that credit should not be given to later scholars' position who see it possible. According to the verifying scholars (muhaqqīqūn), it is possible to make definition (hadd) by mentioning only difference (fasl), in which case it becomes an imperfect definition (hadd nāqis).

He is of the opinion that the definition of the proposition (qadiyya) in al-Taftāzānī's Tahdhīb is clearer and more complete: "a proposition is an expression that bears the possibility of being true or false". He states that in the division of proposition according to quantity what is taken into consideration is the subject (mawdū') in categorical propositions, and the temporal aspect of the antecedent (muqaddam) in hypothetical propositions.

As for the unquantified, indefinite proposition (qadiyya muhmalah), al-Qārisī assumes that if it is not about the problems of the sciences, then it is virtually/potentially a particular proposition (qadiyya juz'iyyah); but if it is about the problems of the sciences, then it is virtually/potentially a universal proposition (qadiyya kulliyyah). This being the general rule about the ambiguous (muhmal) propositions, he nevertheless contends that, because its subject (mawdū') is negated, it is preferable to consider a negative ambiguous (sāliba muhmalah) proposition like "human (insân) is not standing" to be a virtually/potentially universal negative (sāliba kulliyyāh) proposition.

He states that a disjunctive hypothetical proposition (shartiyya al-munfasila) that is composed of more than two parts/units is only seemingly so, and that in reality it cannot be composed of more than two units.

Syllogism (qiyās), according to al-Qārisī, is the ultimate purpose (al-maqsad al-aqsā) and the most valuable subject-matter of the science of Logic. For him, the entire range of topics that are handled before this one are only prolegomena to it. This approach of al-Qārisī clearly reveals how much the 'demonstration (burhān)-centered' approach of the founding figures of the Muslim tradition of logic like al-Fārābī and Ibn Sīnā has changed.

al-Abharî, in his Isāghūjī makes no mention of 'conversion by contradiction' ('aks al-naqīd). Therefore, al-Qārisī, too, in his commentary, does not touch upon the issue. However, in his Isāghūjī al-jadīd al-Qārisī does handle the conversion by contradiction and its rules. Following the method of Isāghūjī, in his commentary al-Qārisī shortly touches on the four figures (shakl) of conjuctive syllogism (qiyās iqtirānī) and their conditions, after which he passes to the first figure (shakl), which is considered 'the balance of the sciences' (mi'yār al-'ulūm), explaining the four moods (darb) of it. In his Isāghūjī al-jadīd, however, al-Qārisī handles all the four figures (shakl) with all their related moods (darb), where he speaks of five moods (darb) of the fourth figure (shakl). The topic of 'modal propositions' (al-muwajjahāt) and of 'modal syllogism' (al-mukhtalitāt), both of which do not take place in the Isāghūjī, are not mentioned by al-Qārisī as well, either in his commentary on Isāghūjī or in his Isāghūjī al-jadīd.

al-Qārisī proposes that the certainties (yaqīniyyāt), of which demonstration (burhān) is made, have seven, not six, divisions. After mentioning (1) axioms/first principles (awwaliyyāt), (2) observata/sensuals (mushāhadāt), (3)

experta/empiricals (mujarrabāt), (4) acumenalia (hadthiyyāt), (5) testata (mutawātirāt), and (6) instictives (fitriyyāt), that is, all the 'propositions accompanied by their demonstrations,' al-Qārisī states that these six divisions, which do not need research and reflection (nazar), are called badīhiyyāt (self-evidents), and constitute the foundations (usūl) of certainties (yaqīniyyāt). As the seventh division, he mentions (7) the nazariyyāt (theoreticals), which are known via the badīhiyyāt, end up in them, and therefore convey certainty (yaqīn). For al-Qārisī, the nazariyyāt/theoreticals, which constitute the seventh division of yaqīniyyāt/certainties, are too numerous, and constitute the branches (far') of yaqīniyyāt.

Every time the concept of 'Mughālata' (sophistry) comes forth in the traditional sections on the five arts usually appended to logic works, al-Qārisī often gives examples from what he sees as extreme sūfī sayings, lamenting that these expressions are so widespread and held in esteem. He sometimes criticizes these expressions. However, it is observed that he does not reject tasawwuf in toto, but excludes from his criticism the mystical views and approaches of the truth-abiding (ahl al-haqq), shārī'ā-observant (mutasharri') leading sufis who have reached to the highest level of karâmah.

GİRİŞ

İslam Mantık tarihinde 13. yüzyıl ve sonrasında, eğitim merkezli, özlü mantık metinleri ortaya çıkmış ve bunların etrafında şerh ve hâşiyelerle oluşan mantık geleneği, İslam dünyasının geneline hâkim olmuştur. Ders kitabı niteliğinde, büyük bir yaygınlık ve hüsnü kabul gören bu eserlerin en başında hiç kuşkusuz Esîrüddin Ebherî'nin (ö. 663/1265) *Îsâġûcî* ismiyle meşhur olan mantık risalesi gelmektedir. Benzer şekilde muhtelif müellifler tarafından şerh ve hâşiyelerle takip edilen, medrese müfredatına giren ve nüshalarının çokluğu ve yaygınlığı bakımından öne çıkan diğer mantık risaleleri arasında sırasıyla Necmüddîn Katibî'nin (ö. 675/1277) *Şemsiyye*'si, Sa'düddîn Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Tehẕîbu'l-manṭıḳ*'ı, Muhibbullah Bihârî'nin (ö. 1119/1707) *Süllemü'l-ʿulûm*'u, Abdurrahman Ahdarî'nin (ö. 983/1575-76) manzum *es-Süllemü'l-mürevnaḳ*'ı, Muhammed

Yusuf es-Senûsî'nin (ö. 895/1490) *Muḫtaṣaru'l-manṭıḳ*'ı ve Efdalüddin Hûnecî'nin (ö. 646/1248) *el-Cümel fi'l-manṭıḳ*'ı zikredilebilir.[1]

İslam dünyasında uzun süre hem mantık eğitimi hem de bizatihi mantık yapma yöntemi, ağırlıklı olarak söz konusu eserlerin şerh ve hâşiyeleri üzerinden devam etmiştir. Bunların da yine kendi içlerinde daha fazla itibar görmüş alt şerh-hâşiye gelenekleri oluşmuştur. Bu bağlamda *Îsâġûcî*'nin en meşhur şerh-hâşiye zincirlerinden birini, bilinen ilk *Îsâġûcî* şarihi olan Hüsam Kâtî'nin (ö. 760/1359) şerhi ve onun Muhyiddin et-Tâlişî (ö. 884/1479) hâşiyesi oluştururken; ikincisini ise Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) şerhi ile Kavl-i (Kul) Ahmed b. Hızır'ın (ö. 950/1543) bu şerhe yazmış olduğu hâşiye oluşturmaktadır. Bu iki meşhur şerh-hâşiye zincirinden sonra *Îsâġûcî* şerhleri arasında öne çıkanlar arasında Zekeriyya el-Ensârî'nin (ö. 926/1520) *el-Muṭṭalaᶜ* isimli şerhi, Mahmut b. Hasan el-Mağnisevî'nin (ö. 1222/1807) *Muġni't- ṭullâb*, Ömer Feyzi et-Tokâdî'nin (ö. 1263/1849) *ed-Dürru'n-nâcî* isimli şerhleri ve İsmail Gelenbevî'nin (ö. 1205/1790) şerhi sayılabilir.[2]

İşte çok yönlü bir âlim ve müderris olan Dâvûd el-Karsî el-Hanefî (ö. 1169/1756) de İslam dünyasının en meşhur mantık eseri olan Ebherî'nin *Îsâġûcî*'sine Mağnisevî, Tokâdî ve Gelenbevî gibi âlimlerden önce şerh yazmış bir mantıkçıdır. Ayrıca kendi tarzına göre alternatif bir 'Yeni Îsâgûcî', *el-Îsâġûci'l-*

[1] Kanada McGill Üniversitesi, Institute of Islamic Studies'in The Post-classical Islamic Philosophy Database Infrastructure (PIPDI) başlıklı (Klasik Sonrası İslam Felsefesi Veritabanı) projesi tespitlerine göre İslam dünyasındaki yaygınlığını göstermesi açısından en başta gelen *Îsâġûcî* üzerine, tespit edilebilen 35 şerh ve 42 hâşiye (şerhe veya hâşiyeye hâşiye, talik, tekmile vb. türdeki şerhler) ile toplam 77 müstakil çalışma bulunmaktadır; ondan sonra sırasıyla *Şemsiyye* üzerine 25 şerh ve 47 hâşiye ile 72 çalışma; *Tehẕîbu'l-manṭıḳ* üzerine 29 şerh ve 39 hâşiye ile 68 çalışma; *Süllemu'l-ᶜulûm* üzerine 22 şerh ve 12 hâşiye ile 34 çalışma; *es-Süllemü'l-mürevnaḳ* üzerine 17 şerh ve 7 hâşiye ile 24 çalışma; ilk bölümü mantığa hasredilen Urmevî'nin *Meṭâliᶜu'l-envâr*'ı üzerine 6 şerh ve 18 hâşiye ile 24 çalışma; Senûsî'nin *Muḫtaṣaru'l-manṭıḳ*'ı üzerine 5 şerh ve 7 hâşiye ile 12 çalışma ve Hûnecî'nin *Cümel*'i üzerine 5 şerh çalışması bulunmaktadır. Bk. http://islamsci.mcgill.ca/RASI/docs/pipdi.htm#dd2 (erişim: 12 Haziran 2017).

[2] Hüsâm Kâtî'nin *Îsâġûcî* şerhi üzerine tespit edilebilen 15 hâşiye çalışması; Molla Fenârî'nin *Îsâġûcî* şerhi üzerine 12 çalışma; Mısır-Mağrib bölgesinde daha çok rağbet göre Zekeriyya Ensârî'nin *Îsâġûcî* şerhi üzerine ise 10 çalışma bulunmaktadır. Bk. http://islamsci.mcgill.ca/RASI/docs/pipdi.htm#dd2 (erişim: 12.06.2017).

cedîd kaleme almış ve bu risalesini de şerh etmiştir.[3] İslam dünyasının en yaygın üç mantık risalesinden diğer ikisine de yani *Şemsiyye* ve *Tehẕîb* üzerine de şerh yazan Dâvûd-i Karsî’nin, bu eserlerin meşhur şerhlerine hâşiye yazmaktansa kendisinin doğrudan şerh yazması ve alternatif yeni bir mantık risalesi kaleme alması, onun mantık alanında iddialı olduğunun göstergesi olarak değerlendirilebilir. Nitekim Arap Dili ve Edebiyatı, Hadis, Kelam, Tefsir, Kıraat ve İlm-i Mîkat gibi muhtelif dinî ilimlerde rağbet gören pek çok eser vermiş olan Dâvûd-i Karsî[4], tespit edebildiğimiz on iki adet mantık eseriyle aslında Osmanlı düşüncesinin önemli mantıkçılardan biri olarak da öne çıkmaktadır.

1. DÂVÛD-İ KARSÎ’NİN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. Hayatı

Dâvûd-i Karsî, hicrî 12./miladî 18. yüzyılda yaşamış çok yönlü bir Osmanlı âlimidir. Doğum yeri nisbesinden de anlaşıldığı üzere Kars olup burada ilk eğitimini almıştır. Kaynaklarda Çolak Abdullah Efendi (ö. 1200/1785)’den Kars’taki hocası olarak bahsedilmektedir.[5] Bu eğitiminin ardından İstanbul’a gelen Karsî, tahsiline burada da devam etmiştir. Daha sonra hicrî 1150 (miladi 1737) tarihinde veya daha erken bir tarihte Mısır’a giderek tahsiline devam etmiş ve kısa sürede ders vermeye başlamıştır. Biyografi kaynakları buradaki yaşantısı hakkında ayrıntılı bilgi vermese de Dâvûd-i Karsî, *Şerḥu Tekmileti’t-Tehẕîb* (telif tarihi 1152/1739), *Şerḥu Risâleti uṣûli’l-ḥadîs̱* (1151/1738), *Şerḥu’t-Teẕkire fi’l-âdâb* (1152/1739) ve *Şerḥu Tehẕîbi’l-manṭıḳ* (1150/1737) adlı eserlerini Mısır’da yazdığını bizzat kendisi eserlerinin sonunda ifade etmektedir.

Yine bir eserinin istinsah tarihinden hareketle hicrî 1154 tarihlerinde (miladi 1741’in ortaları) İstanbul’da olduğunu öğrendiğimiz Karsî’nin, diğer bir eserinde verdiği bilgiye göre hicrî 1158 (miladi 1745) tarihinde İstanbul’da ikamet ettiğini öğreniyoruz.[6] İstanbul’da ne kadar kaldığını bilemeksek de yine bir eseri-

---

[3] Bk. İbrahim Çapak ve Ferruh Özpilavcı, “Bir Kıbrıslı Müderris Davud-i Karsî’nin el-Îsâğûcî el-Cedîd ve’d-Durri’l-Ferîd Adlı Risâlesi”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 2 (2015): 7-35.

[4] Cemil Akpınar, “Dâvûd-i Karsî”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, c. 9 (İstanbul: TDV Yay., 1994), 29-32.

[5] Âkifzâde el-Âmâsî, *el-Mecmûᶜ fi’l-meşhûd ve’l-mesmûᶜ*, Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi Arabî, nr. 2527, 70[a].

[6] Dâvûd-i Karsî, *Şerḥu’l-Ḳasîdeti’n-nûniyye*, Süleymaniye Ktp., Kasidecizâde, nr. 166, 16[a].

nin telif tarihinden hareketle hicrî 1162 (miladi 1749) yılında Kıbrıs'ta olduğunu öğreniyoruz. *el-Îsâġûci'l-cedîd* ve *el-Velediyyetü'l-cedîde* adlı eserlerinin telif kaydında Kıbrıs'ta olduğunu söyleyen Karsî'nin, Osmanlı'da genellikle sürgün yeri olarak kabul eden Kıbrıs adasında niçin ikamet ettiğine dair bir bilgiye rastlayamıyoruz. Karsî'nin hicrî 1165 (miladi 1752) istinsah tarihli *Şerḥu'l-Îsâġûci'l-cedîd* adlı eserinin bir başka kişi tarafından Girit adasında istinsah edilen nüshasına bakılırsa, Kıbrıs'ta da Mısır'da olduğu gibi tedris faaliyetlerine devam ettiğini tahminen söyleyebiliriz.[7]

Biyografik kaynaklardaki yetersiz bilgilerden dolayı Karsî'nin bir başka eseri *Risâle fî iḫtiyârâti'l-cüz'iyye ve'l-irâdâti'l-ḳalbiyye*'ye baktığımızda, eseri Vezir Topal Osman Paşa'nın (ö. 1146/1733) oğlu Râtib Ahmed Paşa'ya (ö. 1171/1758) ithaf ettiğini öğreniyoruz.[8] Bu ayrıntı, bize Karsî'nin Osmanlı devlet adamları ile kısmen de olsa irtibat içerisinde olduğunu göstermektedir. Eserin Karsî tarafından telif edilme tarihi bilinmemekle beraber, isimsiz bir müstensih tarafından hicri 1158 tarihinde istinsah edilmiş bir nüshasına sâhibiz.[9] Karsî'nin eserlerinden hareketle ortaya çıkan yol haritası da göz önünde bulundurulursa, kendisinin uzun müddet müderrislik yaptığı ve aynı zamanda Râtib Ahmed Paşa'nın da valilik yaptığı Aydın'da Paşa ile irtibat kurduğunu söyleyebiliriz.[10] Bunu destekler mahiyette kaynaklar, Paşa'nın âlim ve şâirleri himaye eden bilge bir şahsiyet olduğundan bahsetmekte ve kendisinin de dîvân sâhibi bir şâir olduğu belirtilmektedir.[11]

1 Şevval 1162 (14 Eylül 1749) tarihinde Karaman'da bulunan Karsî burada Ebû Sa'îd el-Hâdimî'nin (ö. 1176/1762) *Risâle fi'l- ḳażiyye ve eczâ'ihâ* isimli eserine

---

7 Karsî, "Mukaddime", *Şerḥu Risâleti uṣûli'l-ḥadîs̱* içinde, thk. Halil İbrahim Kutlay (Amman: Ervika 2016), 26-29.

8 Karsî, Râtib Ahmed Paşa'yı "bidatçıların hakkından gelen", "âlimlerin ve emirlerin sığınağı", "vezirlerin ve erdemli kişilerin en şereflisi" şeklinde övmektedir. Bk. Karsî, *Risâle fî iḫtiyârâti'l-cüz'iyye ve'l-irâdâti'l-ḳalbiyye*, Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah, nr. 387, 111b-112a. (111b-112a).

9 Karsî, *Risâle fî iḫtiyârâti'l-cüz'iyye ve'l-irâdâti'l-ḳalbiyye*, Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah, nr. 387, 111b-123a.

10 Mehmed Zeki Pakalın, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul), 4:1309, 1360.

11 Pakalın, *Sicill-i Osmânî*, 4:1360; Kılıç, Yasin, "Râtib Ahmed Paşa, Hayatı, Edebî Şahsiyeti, Dîvânının Tenkitli Metni ve İncelemesi" (Yüksek Lisans tezi, Atatürk Üniversitesi, 1996), 415. Ayrıca Râtib Ahmed Paşa'nın çeşitli seraskerlik, vezirlik ve valilik gibi tayinleri ve III. Ahmed'in kızı Ayşe Sultan'la evlenmesine dair malumat için bk. Vakanüvis Subhi Mehmed Efendi, *Subhî Tarihi*, hz. Mesut Aydıner (İstanbul: Kitabevi 2007), 245, 625, 778, 837, 848.

şerh yazmıştır. Karsî'nin, hem biyografi kaynaklarına hem de bazı eserlerinin telif kayıtlarına bakıldığında, hayatının son yıllarını Aydın'ın Birgi kasabasında geçirdiği ve burada vefat ettiği anlaşılmaktadır. Hicrî 1169'ta (miladi 1756) vefat eden Dâvûd-i Karsî, İmâm Birgivî'nin (ö. 981/1573) kabrinin civarına defnedilmiştir. Kaynakların tamamı kendisinin zühd hayatına önem veren takvâ sahibi bir kişi olduğuna vurgu yapmaktadır. Ayrıca kaynaklar, Karsî'nin Osman ve Ömer adında iki oğlu olduğunu, oğlu Osman'ın Medine'de ikamet edip bazı eserler telif ettiğini, Ömer'in ise babasının kabrinin yakınlarına medfun olduğunu belirtmektedir.[12]

Karsî'nin kendisine büyük bağlılık gösterdiği âlim şüphesiz İmâm Birgivî'dir. *Şerḥu'l-Ḳaṣîdeti'n-nûniyye*'sinde büyük hayranlık duyduğu İmâm Birgivî'yi sürekli olarak muhakkik âlim ve fâzıl gibi sıfatlarla nitelendirmektedir. Onun bütün eserlerini okuduğu onlara yaptığı atıflardan anlaşılmaktadır.[13] *Şerḥu'l-Îsâġûci'l-cedîd*'deki ifadeleri dikkat çekicidir: "Bu şerhi ilim ve takva yurdu olan Birgi'de tamamladım, Allah ömrümüzün sonuna kadar bizi burada daim kılsın ve bizi muhakkik ve mudakkik Birgivî merhum ile haşretsin."[14]

Kaynaklarda Karsî'nin öğrencileri hakkında herhangi bir bilgi yer almasa da, eserlerinin henüz kendisi hayattayken Osmanlı coğrafyasının çok farklı yerlerinde istinsah edilmiş olması, kendisinin hem pek çok öğrenci yetiştirdiğini hem de birçok önemli bölgede tedris faaliyetinde bulunarak ilmi faaliyetleri sayesinde tanınırlık kazandığını göstermektedir. Karsî'nin eserlerinin dünya kütüphanelerinde yüzlerce yazma nüshası bulunmakta olup, birçok eseri Osmanlı döneminde matbû olarak defalarca yayınlanmıştır.

1.2. Eserleri

Dâvûd-i Karsî'nin klasik kaynaklar, modern çalışmalar ve yazma eserlerin taranması sonucunda tespit ettiğimiz mantıkla ilgili eserlerinin ayrıntılı tanıtı-

12 Bağdadlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ᶜârifîn* (İstanbul: 1951), 1:363; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire 1344/1925), 1:309; Âkifzâde el-Âmâsî, *el-Mecmûᶜ fi'l-meşhûd ve'l-mesmûᶜ*, Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi Arabî, nr. 2527, 70[a]; Ömer Rıza Kehhâle, *Muᶜcemu'l-müellifîn* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1993/1414.), 1: 702.

13 Resul Öztürk, "Dâvud-i Karsî (1169/1756): Kelâmî Görüşleri ve Kaynakları", *Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014): 97.

14 Karsî, *Şerḥu'l-Îsâġûci'l-cedîd*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1090, vr. 197[b].

mına geçmeden önce, yine kaynaklarda zikredilen ve kütüphanelerde kayıtlı olan, mantık ilmi haricindeki diğer teliflerini burada zikretmek, onun ilmî faaliyetlerinin kapsamını ortaya koyması açısından faydalı olacaktır:

1- *er-Risâletü'n-nûriyye ve'l-mişkâtü'l-ḳudsiyye*; 2- *el-Fethiyye fî beyâni'ḍ-ḍâdi'l-ḳaṭʿiyye*; 3- *et-Taḳrîrâtü'l-ʿacîbe ve't-taḥrîrâtü'l-ġarîbe ʿale'l-besmele ve'l-ḥamdele ve'ṣ-ṣalvele*; 4- *Şerḥu'd-dürri'l-yetîm*; 5- *Şerḥu uṣûli'l-ḥadîs̱ li'l-Birgivî*; 6- *Şerḥu'l-Ḳaṣîdeti'n-nûniyye (Arapça ve Türkçe iki şerh)*; 7- *Şerḥu âmentü billah*; 8- *Şerḥu Ḳasîdeti bedʾi'l-emâlî*; 9- *Risâle fî mesʾeleti'l-iḫtiyârâti'l-cüzʾiyye ve'l-irâdâti'l-ḳalbiyye*; 10- *Şerḥu'r-risâleti'l-fetḥiyye fi'l-aʿmâli'l-ceybiyye*; 11- *Şerḥu'r-risâle fi'l-ʿamel bi'r-rubʿi'l-mevsûm bi'l-muḳantarât*; 12- *Taḳrîrât-ı Dâvûd Efendi (Maʿlûmât)*; 13- *Şerḥu'l-Emsileti'l-muḫtelife fi'ṣ-ṣarf (Arapça ve Türkçe iki şerh)*; 14- *Şerḥu'l-Binâʾ*; 15- *Şerḥu'l-ʿAvâmil*; 16- *Şerḥu İzhâri'l-esrâr*; 17- *Muhtâru Muhtârı'ṣ-ṣıḥâḥ*; 18- *Şerḥu'r-Risâleti'l-Endülüsiyye fi'l-ʿarûz;*[15] 19- *Şerḥu*'l-Kâfiye li-İbni'l-Ḥâcib; 20- *er-Risâle mine'l-meʿânî ve'l-beyân fi'l-imtiḥân.*

Bazı biyografi kaynaklarının ve katalogların Dâvûd-i Karsî'ye izafe ettikleri fakat ona aidiyetinde tereddütler bulunan eserler ise şunlardır:

1- *Şerḥu Delâili'l-ḫayrât*; 2- *Şerḥu'l-Menâr fi'l-uṣûl*; 3- *Mecmaʿu'l-baḥreyn fî tefsîri'l-Kurʾân*; 4- *Ḫulâṣatü'l-ḥavâşî fî tefsîri'l-Ḳâḍi'l-Beyżâvî*; 6- *er-Risâle fî tavżîḥi'l-muḳaddimâti'l-erbaʿa*; 6- *Taʿlîkât ʿalâ ḳavlihi teʿâlâ Mâ nensaḫ min âyetin*; 7- *Şerḥu't-Ṭarîḳati'l-Muḥammediyye (Türkçe);*[16] 8- *Mütâlaʿatu huṣûsi'l-kilem fî Şerḥi meʿânî Fuṣûsi'l-ḥikem.*

1.2.1 Dâvûd-i Karsî'nin Mantık Eserleri

Dâvûd-i Karsî'nin, bibliyografik kaynakların yanı sıra yazma nüshalar üzerinden tespit edebildiğimiz kadarıyla mantık ilmine dair eserleri şunlardır:

1. Şerḥu Îsâġûcî

Karsî'nin Kıbrıs'ta 1745 (h. 1158) yılında yazdığı ve çalışmamızın konusunu teşkil eden söz konusu eserle ilgili ayrıntılı bilgi ileride verilecektir.

---

15 Akpınar, "Dâvûd-i Karsî", 29-32; Âkifzâde, *el-Mecmûʿ*, 70[a]; Bağdadlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, 1:363; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1:309; Karsî, *Risâle fî iḫtiyârâti'l-cüzʾiyye ve'l-irâdâti'l-ḳalbiyye*, Osmanlı neşri, s. 11, trh 1312, İsmail Hakkı 404.

16 Akpınar, "Dâvûd-i Karsî", 29-32; Âkifzâde, *el-Mecmûʿ*, 70[a]; Bağdadlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, 1:363; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1:309; Karsî, *Risâle fî iḫtiyârâti'l-cüzʾiyye ve'l-irâdâti'l-ḳalbiyye*, Osmanlı neşri, s. 11, trh 1312, İsmail Hakkı 404.

2. el-Îsâġûci'l-cedîd

Karsî'nin, 1749 (h. 1162) yılında Kıbrıs'ta telif etmiş olduğu bu eseri, Ebherî'nin *Îsâġûcî*'sine benzer şekilde kaleme alınmış muhtasar bir mantık risalesidir. Kütüphanelerde kayıtlı pek çok nüshası bulunan eserin, eleştirmeli metin ve incelemesi 2015 yılında yayınlanmıştır.[17]

3. Şerḥu'l-Îsâġûci'l-cedîd

Yukarıda adı geçen *el-Îsâġûci'l-cedîd*'e yine müellifi Karsî tarafından muhtemelen 1752 (h. 1165 ?) yılında yazılmış şerhtir. Kütüphanelerde bulunan nüshalarının kayıt bilgileri şöyledir: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 1090/7, 163b-197b; Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, nr. 830/3, 71b-102b.[18]

4. Şerḥu'ş-Şemsiyye

Karsî'nin Kâtibî'nin meşhur eseri *Şemsiyye*'ye yazmış olduğu bu şerhin tespit edebildiğimiz iki nüshası bulunmaktadır. Birincisi, Safranbolu Belediye Kütüphanesi, İzzet Paşa Camii Yazma Eserleri arasında 437 numarada kayıtlıdır. Hicrî 1200 yılında (miladi 1786) istinsâh edilen bu nüsha 69 varaktır (1b-69a).

İkinci nüsha ise Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 6853'da kayıtlıdır ve 55 varaktır (71b-126b).

Bu çalışmayla Karsî'nin böyle bir önemli mantık eseri olduğunu da tespit edip ortaya koymuş olduk. Zira *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'ndeki "Dâvûd-i Karsî" maddesinde, *Şerḥu'ş-Şemsiyye* adlı eserin Karsî'ye ait olmadığı belirtilmektedir.[19] Fakat yukarıda zikrettiğimiz hem Safranbolu hem de Manisa yazmaları incelendiğinde, girişteki açık ifadelerden bu eserin Karsî'ye ait olduğu konusunda herhangi bir şüphe bulunmadığı anlaşılmaktadır. Karsî'nin eser girişlerinde kendine has üslûbu bu iki nüshada da gözükmekte; eser, ifade ve içerik açısından da Karsî'nin diğer eserleriyle uyum göstermektedir. Aidiyet konusundaki bu şüphelerin, eserin Anadolu kütüphanelerinde yer alan bu iki nüshasının

---

17 Çapak ve Özpilavcı, "Bir Kıbrıslı Müderris" 7-35 (Eleştirmeli metin, 22-35).

18 Eserin Reşid Efendi, nr. 1090'da bulunan nüshasının sonundaki ferağ kaydında ifade edilen 1165 tarihi, şerhin telif tarihi de istinsah tarihi de tarihi olabilir. Dolayısıyla eser Birgi'de, 1165 yılında ya da *el-Îsâġûci'l-cedîd*'in telif tarihi olan 1162 ile 1165 arasında bir tarihte yazılmış olmalıdır.

19 Akpınar, "Dâvûd-i Karsî", 32.

incelenememesinden ve kataloglarda tekrar edilegelen bilgilerin teyit edilmemesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz.

5. Şerḥu Tehẕîbu'l-manṭıḳ

Bu eser, Teftâzânî'nin *Tehẕîbu'l-manṭıḳ ve'l-kelâm* adlı eserinin mantık bölümüne yazılmış bir şerhtir. Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey Koleksiyonu, nr. 325, 1[b]-80[a]'da bulunan nüshanın sonunda, eserin müellif hattı olduğu ve 1 Şaban 1150 (24 Kasım 1737) tarihinde yazıldığı ifade edilmektedir (80[a]). Bu şerh aynı zamanda *el-Mûcez* adıyla da bilinmektedir.

Karsî, bu eserini kaleme alırken Devvânî (ö. 908/1502) ve Tâcü's-Sa'îdî el-Erdebîlî'nin (ö. 875/1470 sonra) eserleri ile Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerîf Cürcânî'nin *Şemsiyye* üzerine yaptıkları çalışmalardan faydalandığını ifade eder (1[b]).

6. Tekmiletü't-Tehẕîb

Bir kütüphane dışında başka yerde nüshasına rastlanılmayan[20] bu eser, bir ihtimal aşağıda açıklaması yapılan *Şerḥu Tekmiletü't-Tehẕîb*'in metinlerinin bir müstensih tarafından tahrîc edilerek müstakil bir eser gibi istinsâh edilmiş hâli olabilir; ancak daha büyük ihtimalle sonrasında şerhedilmek üzere en baştan müstakil bir eser olarak kaleme alınmış küçük bir risaledir. Nitekim ana metni, bazı küçük ilavelerle yeni bir metin halinde inşa eden 'tekmile' veya 'tetmîm', bir şerh tarzıdır; Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer el-Bikaî'nin (ö. 1480) *Tetmîmu Îsâġûcî*'si bu tarza güzel bir örnektir.[21] İşte Karsî de şerhetmezden önce Teftâzânî'nin *Tehẕîb* metnine, benzeri bir 'tekmile'yi büyük bir ihtimalle 'müstakil olarak' yazmıştır; ancak onun nüshaları bakımından daha yaygın olan eseri *Şerḥu Tekmileti't-Tehẕîb* olduğu için *Tekmile*'nin müstakil metninin nüshalarına pek rastlanılmamaktadır.

Karsî'nin, "Bu, *Tehẕîb*'e tekmiledir" (*fe-hâẕâ tekmiletün li't-Tehẕîb*) diyerek başladığı *Tekmile* metni, *Tehẕîb*'den farklılaşmakta ve istisnâî kıyâs konusuyla son bulmaktadır. Halbuki Teftâzânî'nin *Tehẕîb*'inde bu konudan sonra tümevarım (istikrâ), beş sanat (sınâat-ı hamse) ve 'mebâdi ve eczâu ulûm' bölümleri de var-

---

[20] Süleymaniye Ktp., Kasidecizâde, nr. 708, 37[b]-41[b].

[21] Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 2804, 41[b]-49[b].

dır. Karsî bu konuları, yeniden inşa etmiş olduğu *Tekmiletü't- Tehẕîb*'ine almamış; dolayısıyla şerh de etmemiştir.

7. Şerḥu Tekmileti't-Tehẕîb

Bu eser Karsî'nin, Teftâzânî'nin *Tehẕîbü'l-manṭıḳ*'na birtakım eklemeler (tekmile) yaptıktan sonra oluşturduğu *Tekmiletü't-Tehẕîb* isimli eseri üzerine Mısır'da, 1739 (h. 1152) yılında yazdığı şerh çalışmasıdır. Bu çalışmasında Karsî, *Tehẕîbü'l-manṭıḳ* üzerine daha önce yazmış olduğu şerhi de göz önünde bulundurmuştur. Karsî'nin mantık alanında yazmış olduğu en geniş çalışma olan eserin birçok nüshası bulunmaktadır.[22] Eser, kayıtlarda *Mulaḫḫaṣ fi Şerḥi Tekmileti't-Tehẕîb* olarak da geçmektedir. Karsî, diğer eserlerinde, yer yer daha ayrıntılı bilgi için *Şerḥu't-Tekmile* isimli eserine bakılmasını salık vermektedir.[23]

8. el-Velediyyetü'l-cedîde

Karsî'nin bu eseri, münâzara ilmine dair Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin (ö. 1145/1732) *el-Velediyye* adlı eserine benzer şekilde kaleme alınmış bir eserdir. Kıbrıs'ta 1749 (h. 1162) yılında kaleme alınan eserin kütüphanelerde çeşitli nüshaları bulunmaktadır.[24]

9. Şerḥu'l-Velediyyetü'l-cedîde

Yukarıda adı geçen *el-Velediyyetü'l-cedîde* adlı esere yine Karsî tarafından yazılmış şerhtir. Eserin ulaşılabilen tek nüshası Süleymâniye Kütüphanesi, Reşid Efendi Koleksiyonu 1090 numarada (148^{b}-162^{b}) bulunmaktadır. Nüsha sonunda eserin Birgi'de kaleme alındığı ifade edilmekle birlikte telif tarihine dair bir bilgi bulunmamaktadır.

Saçaklızâde'nin *Velediyye*'si yaklaşık 10 varak hacminde iken, Karsî'nin *el-Velediyyetü'l-cedîde*'si yaklaşık 5 varak; bunun üzerine yazmış olduğu şerhi ise 15 varaktır.

---

22 Fatih, nr. 5305, 64^{b}-88^{b}; Şehid Ali Paşa, nr. 1781, 1^{b}-39^{a}; Yazma Bağışlar, 258, 1^{b}-22^{a}; Laleli, nr. 2642, 1^{b}-26^{a}; Laleli, nr. 2643, 1^{b}-28^{a}; Kasidecizâde, nr. 708, 1^{b}-34^{a}; Hacı Mahmud Efendi, nr. 5807, 1^{a}-32a; Çelebi Abdullah, nr. 48, 4^{b}-40^{a}; Yazma Bağışlar, nr. 1272, 1^{b}-34^{b}.

23 Bk., Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, Beyazıt Yazma Eser Ktp., Beyazıt, nr. 3129, 47^{b}, 52^{a}.

24 Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 3005, 32^{b}-35^{b}, Hacı Selim Ağa, nr. 1273, 175^{b}-181^{a}, Reşid Efendi, nr. 1090, 137^{b}-140^{b}.

10. Teẕkire fi'l-âdâb

Karsî'nin bu eseri, Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin *Taḳrîru'l-ḳavânîn* adlı münâzara ilmine dair eserinin özeti mahiyetindedir.[25] Eser kaynaklarda *Teẕkire li-veżâ'ifi'l-baḥḥâsîn*, *Muḫtaṣaru Taḳrîru'l-ḳavânîn*, *Mülaḫḫaṣu Taḳrîru'l-ḳavânîn* ve *Âdâbü'l-Ḳarṣî* adıyla da geçmektedir.

11. Şerḥu't-Teẕkire fi'l-âdâb

Karsî'nin Mısır'da, 18 Ekim 1739 (15 Recep 1152) yılında kaleme aldığı bu eseri, yukarıda geçen Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin *Taḳrîru'l-ḳavânîn*'in muhtasarı olan *Teẕkire fi'l-âdâb* ve Hüseyin el-Antâkî'nin (ö. 1130/1718) *Ḥüseyniyye* adlı münâzara ilmine dair eserlerinden hareketle kaleme alınmış bir şerhtir. Karsî eserin girişinde: "*Taḳrîru'l-ḳavânîn*'i özetledim ve *Ḥüseyniyye*'den [bazı şeyler] aldım (1[b], Kasîdecizâde nr. 681)" diyerek memzûc bir eser ortaya koyduğunu belirtmiştir. Kütüphanelerde pek çok nüshası bulunmaktadır.[26] Eser, *Şerḥu Telḫîṣi Taḳrîri'l-ḳavânîn mine'l-âdâb* ve *Şerḥu Âdâbi'l-Ḥüseyniyye* olarak da kayıtlarda geçmektedir.

12. Şerḥu'r-Risâleti'l-ḳażiyye ve eczâˀuhâ

Ebû Sa'îd el-Hâdimî'nin (ö. 1176/1762) kaleme aldığı *Risâle fi'l- ḳażiyye ve eczâˀihâ* adlı esere Karsî'nin yazdığı şerhtir. Karsî'nin 1 Şevval 1162 (Eylül 1749) tarihinde, Lârende'de (Karaman) kaleme aldığı eserde, önerme ve kısımlarının farklı âlimler ve ekoller tarafından nasıl ele alındığı konu edilmektedir.[27] Kütüphanelerde çeşitli nüshaları bulunmaktadır.[28]

Dâvûd-i Karsî'nin mantıkla ilgili eserlerini, yaklaşık telif tarihlerine göre aşağıdaki gibi sıralayabiliriz:

---

25 Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi Arabî, nr. 4446, 65[a]-66[b].

26 Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah, nr. 48, 40[b]-64[a]; Yazma Bağışlar, nr. 1272, 35b-51b (Eserin sonu eksik); İzmir, nr. 830, 102[b]-121[b]; Beyazıt Yazma Eser Ktp., Beyazı, nr. 3129, 15[b]-37[b]; Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 237, 1[b]-21[b].

27 Eserle ilgili bilgi için bk. Eşref Altaş, "XVIII. Yüzyıl Eczâü'l-Kaziyye Risaleleri ve Darendeli Mehmed Efendi'nin Risâle fi't-Tefrika Beyne Mezhebi'l-Müteahhirîn ve'l-Kudemâ fi'l-Kaziyye ve't-Tasdîk İsimli Eseri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2010), 27-28; ayrıca genel olarak önerme ve parçalarına dair yazılmış risaleler hakkında bilgi için bk. 25-46.

28 Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah, nr. 392, 203[a]-212[a]; Süleymaniye Ktp., Tırnovalı, nr. 1325, 1[b]-10[b].

Eser Adı	Yazım Yeri	Telif Tarihi
1- *Şerḥu Tehẕîbi'l-manṭıḳ*	Mısır	1 Şaban 1150 (24 Kasım 1737)
2- *Tekmileti't-Tehẕîb*	-	-
3- *Şerḥu Tekmileti't- Tehẕîb*	Mısır	1 Recep 1152 (4 Ekim 1739)
4- *Teẕkire fi'l-âdâb*	-	-
5- *Şerḥu't-Teẕkire fi'l-âdâb*	Mısır	15 Recep 1152 (18 Ekim 1739)
6- *el-Îsâġûci'l-cedîd*	Kıbrıs	1162 (1749)
7- *el-Velediyyetü'l-cedîde*	Kıbrıs	1162 (1749)
8- *Şerḥu'r-Risâleti'l-ḳażiyye ve eczâʾuhâ*	Lârende (Karaman)	1 Şevval 1162 (14 Eylül 1749)
9- *Şerḥu'l-Îsâġûci'l-cedîd*	Kandiye (Girit)	1165 (1752) [İstinsah tarihi olabilir]
10- *el-Velediyyetü'l-cedîde*	-	1172 (1759) [İstinsah tarihi]
11- *Şerhu'l-Velediyyeti'l-cedîde*	Birgi	-
12- *Şerḥu'ş-Şemsiyye*	-	1200 (1786) [İstinsah tarihi]

2. DÂVÛD-İ KARSÎ’NİN *ŞERHU ÎSÂĜÛCÎ*’Sİ

Çalışmamızda konu edindiğimiz eser, Esîruddin el-Ebherî’nin *Îsâġûcî*’sine Dâvûd-i Karsî tarafından yapılan şerhtir. Karsî bu eserinin girişinde, *Îsâġûcî* gibi muhtasar ve hoş bir eserin, kendisi gibi muhtasar ve mûcez bir şerhinin bulunmadığını ileri sürer. Dahası kendi dönemindeki öğrencilerin *Îsâġûcî*’yi, büyük ve ayrıntılı şerhler ve hâşiyeler aracılığıyla anlayabilecekleri düşüncesine sahip olduklarını; ancak kendisinin bu görüşe karşı olduğunu belirtir ve bu nedenle *Îsâġûcî*’ye yakışır şekilde öz bir şerh kaleme aldığını ifade eder.[29]

Aşağıda tanıtılacağı üzere *Şerḥu Îsâġûcî*’nin, Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi Genel, no. 794B, 6^{b}-114^{b}’de bulunan nüshasının sonundaki istinsâh kaydına göre Dâvûd-i Karsî bu eserini, 1 Safer 1158’de (5 Mart 1745) kaleme almıştır (114^{b}). Bu tarihin Karsî’nin eseri yazdığı tarih olduğunu destekleyen bir husus da, telif tarihi kaydının ardından müstensihin kendi istinsah tarihini de (h.1168) ayrıca vermesidir. Bu da göstermektedir ki müstensih, ya müellif nüshasını görmüştür, ya da eserini müellif nüshasından çoğaltılmış bir nüshadan istinsâh etmiştir. Ayrıca Karsî’nin 1159 yılında Birgi’de olduğu bilinmektedir. Buna göre de onun *Şerḥu Îsâġûcî*’yi Birgi’de kaleme aldığı söylenebilir.

29 Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, Beyazıt Yazma Eser Ktp., Beyazıt, nr. 3129, 41^{b}.

2.1. Şerhu Îsâgûcî'nin Dâvûd-i Karsî'ye Aidiyeti

Şerḥu Îsâġûcî'nin Dâvûd-i Karsî'ye aidiyeti konusunda şüphe bulunmamaktadır. Zira neredeyse tüm biyografi kaynakları Karsî'nin birkaç eserini sayarken *Şerḥu Îsâġûcî*'yi de saymaktadırlar.[30] Ayrıca Karsî, pek çok eserinin girişinde kendi adını ve eserin tam adını zikretmekte olup, aynı üslup, *Şerḥu Îsâġûcî*'de görülmektedir."[31] Dolayısıyla biyografi kaynakları ve kütüphane kayıtları da dikkate alındığında, *Şerḥu Îsâġûcî*'nin Dâvûd-i Karsî'ye aidiyetinde herhangi bir kuşku bulunmamaktadır.

Çalışmamızın esasını teşkil eden bu eseri tahkik ederken istifade ettiğimiz nüshaları kısaca tanıtmak yerinde olacaktır.

2.2. Eleştirmeli Metin Neşrinde Kullanılan Nüshalar:

I- *Şerḥu Îsâġûcî*, Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Beyazıt Koleksiyonu, no. 3129, vr. 41^{b}-55^{b}; (ب)

Bu nüsha 3 Zilhicce 1185 (8 Mart 1772) tarihinde Abdurrahman b. Hacı Mehmed Efendi tarafından istinsâh edilmiştir. 16 varaktan oluşan nüsha, farklı disiplinlere ait risâlelerden meydana gelen bir mecmuanın içindedir. Her sayfası 19 satırdan oluşmakta olup, hattı açık ve anlaşılırdır. Ayrıca eserin sonunda Budin Müftüsü Hafız Abdurrahman Efendi'nin vakıf mührü bulunmaktadır.

Tahkikimizde nisbeten daha sağlıklı nüsha olması bakımından bu nüshayı merkeze aldık; varak numarası olarak da bu nüshanın varak numaralarını vermeyi uygun gördük.

II- *Şerḥu Îsâġûcî*, Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi, no. 857, vr. 1^{b}-13^{b} (ر)

13 varaktan oluşan bu nüsha, farklı eserleri içeren ebru ciltli bir mecmuanın başında bulunmaktadır. Her sayfası 21 satırdan oluşan bu nüshanın hattı nesih olup, oldukça okunaklıdır. Metin, şerhten kırmızı çizgilerle ayırt edilmiştir. Müstensih kendi adını Çankırılı Hacı Mehmed b. Hacı Hasan olarak ifade etmekte olup istinsah tarihi, hicrî 1159 (miladî 1746)'dır ki bu da eserin telif tarihinden bir yıl sonraya denk gelmektedir.

---

30 Bağdadlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ʿârifîn* (İstanbul: 1951), 1:363; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire 1333), 1:309; Âkifzâde el-Âmâsî, *el-Mecmûʿ fi'l-meşhûd ve'l-mesmûʿ*, Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi Arabî, nr. 2527, 70^{a}.

31 Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, Beyazıt Yazma Eser Ktp., Beyazıt, nr. 3129, 41^{b}).

III- *Şerḥu Îsâġûcî*, Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri Efendi Arapça Koleksiyonu, no. 1752, vr. 48^{b}-58^{a} (أ)

10 varaktan oluşan bu nüsha, mantık ve dil ilimlerine ait metinlerden müteşekkil bir mecmuanın son kısmında yer almaktadır. Müstensih adı veya istinsah tarihine dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Bununla beraber, eserin bulunduğu mecmuada yer alan bir eserin sonunda "sene 1173" (m. 1760) şeklinde bir istinsah tarihi yer almaktadır (46^{b}).

Nüshanın sayfaları 21 satırdan oluşmakta olup hattı okunaklıdır. Ayrıca, *Îsâġûcî* metni, üst tarafları kırmızı çizgiyle çizilerek şerhten ayırt edilmiştir.

IV- *Şerḥu Îsâġûcî*, Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Genel, no. 794B, vr. 96^{b}-114^{b}(ص)

19 varaktan oluşan nüsha, mantık ve dil ilimlerine ait 3 farklı eseri içeren bir mecmuanın üçüncü eseridir. Bu nüshanın müstensihi Halil b. el-Hâc İbrâhim Ağa olarak kaydedilmiş, istinsâh tarihi ise hicrî 1168 (m. 1755) olarak verilmiştir. Nüshanın ferağ kaydında herhangi bir yer adı bulunmamakla beraber, mecmuada bulunan ilk eserin ferâğ kaydında müstensihin İskeçe kasabasında (bugünkü Yunanistan'ın Xanthi şehri) yaşadığı ifade edilmektedir.

Nüshanın serlevhaları yaldızlı olup, hattı okunaklıdır. *Îsâgûcî* metni kırmızı mürekkeple, şerh ise siyah mürekkeple kaleme alınmıştır. Ayrıca eserin sonunda, istinsâh tarihinden önce, eserin telif tarihine dair bilgi verilmekte ve 1 Safer 1158 (5 Mart 1745) tarihinde kaleme alındığı belirtilmektedir. (114^{b}).

2.3. *Şerḥu Îsâġûcî*'nin Diğer Nüshaları:

Eserin eleştirmeli metin neşrinde kullanılmayan diğer nüshalarının kayıt bilgileri şöyledir:

V- *Şerḥu Îsâġûcî*, Saraybosna Gazi Hüsrev Paşa Kütüphanesi, no. 3285, vr. 22^{b}-34^{b}

13 varaktan oluşan bu nüsha, farklı eserleri içeren bir mecmuanın içerisindedir. Müstensih adı ve istinsah tarihine dair herhangi bir kayıt bulunmamakla beraber, nüshanın başına koleksiyonu kataloglayanlar tarafından sonradan iliştirilmiş bir notta, müstensih adının Osman b. Muharrem el-Foçevî olduğu ifade edilmektedir. Her sayfası 21 satırdan oluşan bu nüshanın hattı açık ve okunaklıdır.

VI- *Şerḥu Îsâġûcî*, Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Ulu Cami Koleksiyonu, no. 2260, vr. 1ᵇ-15ᵃ

16 varaktan oluşan bu nüshada müstensihe ve istinsah tarihine dair bir kayıt yer almamaktadır. Nüshanın zahriyesinde Osmanlı Türkçesi'yle "Îsâgûcî Şerhi, Dâvûd-i Karsî" ibaresi bulunmaktadır.

VII- *Şerḥu Îsâġûcî*, Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri Efendi Arapça Koleksiyonu, no. 4361, vr. 30ᵇ-42ᵃ

Bu nüsha, mantık ve dil ilimlerine dair metinler ile birtakım şiirlerden oluşan bir mecmuada yer almaktadır. İstinsah tarihi ve müstensih bilgisi bulunmamaktadır. Her bir varağı 21 satırdan oluşan eserin hattı anlaşılır olup, şerh ve metin birbirinden metnin üzerine kırmızı çizgi çekilerek ayırt edilmiştir.

VIII- *Şerḥu Îsâġûcî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Âsım Bey Koleksiyonu, no. 312 vr. 1ᵇ-26ᵇ

26 varaktan oluşan bu nüshanın istinsah kaydı bulunmamakla beraber, son kısmında "Sene 1159" yazmaktadır. Nüshanın zahriyesinde "*Şerḥu Îsâġûcî li-Dâvûd el-Ḳarsî el-Ḥanefî*" ibaresi bulunmaktadır. Her bir varağı 14 satırdan oluşan nüshada şerh ve metin birbirinden metnin üzerine kırmızı çizgi çekilerek ayırt edilmiştir. Nitelik ve nicelik açısından pek çok hataları ve eksiklikleri barındırdığı için bu nüshanın, tahmin edilenin aksine[32] müellif nüshası olması ihtimali oldukça zayıftır.

IX- *Şerḥu Îsâġûcî*, Kıbrıs II. Mahmud Kütüphanesi, no. 108, vr. 53ᵃ-57ᵃ (Eksik Nüsha)

Şerḥu Îsâġûcî'nin son tarafından yaklaşık üçte ikisi eksik olan bu nüsha; fıkıh, dil ve mantık ilimlerine dair çeşitli risalelerden oluşan bir mecmuanın içinde yer almaktadır. Eserin son kısmı eksik olduğu için istinsah bilgisi mevcut değildir. Mecmuanın zahriyesinde hicrî 1202 tarihli vakıf kaydı bulunmaktadır.

2.4. Eleştirmeli Metin Neşrinde Esas Alınan Yöntem

Dâvûd-i Karsî'nin *Şerḥu Îsâġûcî* isimli eserinin eleştirmeli metin neşrinde tespit edilebilen ve yukarıda kısaca tanıtımları yapılan tüm nüshalar incelenmiş ve istinsah tarihleri, istinsahların birbirlerine olan benzerlikleri, eksik-fazla veya yanlış olduğu değerlendirilen hususların yoğunluğu dikkate alınarak en doğru

[32] Akpınar, "Dâvûd-i Karsî", 31.

metnin ortaya çıkması açısından daha sağlıklı oldukları düşünülen ilk dört nüsha tahkike esas alınmıştır. Neşirde genel hatlarıyla İSAM'ın Arapça metin tahkiki esasları[33] izlenmiştir; dolayısıyla eserin müellif nüshasına, bizzat müellife okunmuş nüshasına veya müellif nüshasıyla mukabele edilmiş nüshasına ulaşılamadığı için tespit ve tercih edilen dört nüshanın hepsi asıl kabul edilip, tercih (metin seçimi) yöntemi kullanılmıştır. Dört nüshada da aynı olan ifadeler korunmuş, farklılaşan yerlerde ise doğru olduğu düşünülen nüsha veya nüshaların ifadesi metne alınmış, farklılaşan nüshaların ifadeleri ise dipnotta nüsha işaretiyle birlikte gösterilmiştir. Varak numaralarının gösterilmesi için ilk sıradaki Beyazıt nüshası seçilmiş ve varak başlangıcına gelecek şekilde bu nüshanın numaraları köşeli parantez içinde gösterilmiştir.

Şerh edilen Ebherî'nin *Îsâġûcî* metni, koyu harflerle (bold) yazılarak şerhten ayırd edilmiş ancak parantez arasına alınmamıştır. Metinde olmadığı halde anlamın tamamlanması açısından gerekli görülen bazı eklemeler ve metnin daha iyi algılanması için eklenen başlıklar köşeli parantez arasında gösterilmiştir.

2.5. *Şerḥu Îsâġûcî*'nin İçerik Değerlendirmesi

Dâvûd-i Karsî kendisini, öğrencilerin en doğru şekilde eğitilmesi ve yetiştirilmesi işine yönlendiren Allah'a hamd ve Peygamber Efendimiz'e salavât ile şerhine başlayarak daha ziyade öğrencilere ve eğitim-öğretime yönelik eserler verdiğine vurgu yapmaktadır. *Îsâġûcî* risâlesinin mantık ilmine giriş mâhiyetinde hoş bir risâle olmasına, bütün öğrencilerin okuması gereken bir eser olmasına rağmen üzerine yazılmış kendisi gibi hoş ve özet bir şerhinin bulunmadığını ileri süren Karsî, öğrencilerin '*Îsâġûcî*'nin sadece uzun şerhler ve geniş kitaplarla anlaşılabileceği; bu uğurda uzun yıllar boyunca ömür tüketmek gerektiği ve bu şekilde hareket etmekle de iyi bir şey yaptıkları' yönünde yanlış bir kanaate sahip olduklarına dikkat çekerek şerhinin gerekçesini ortaya koymaktadır. Bu gerekçeye binaen Karsî, önemli noktaları gözden kaçırmayan, gerekli tüm kaideleri kap-

33 Bk. http://www.isam.org.tr/documents/_dosyalar/_pdfler/Arapca_Tahkik_Dizgi_Bibliyografya_Esaslari.pdf, Erişim: 20 Haziran 2017.

sayan ancak gereksiz ayrıntılara girip uzamayan hoş ve özet bir şerh yazmak istediğini belirtmektedir.[34]

Mantık eğitiminin sıkıntılarını sık sık dile getiren Karsî, bu eserin girişinde de özellikle yetersiz öğreticileri sert bir şekilde eleştirmektedir: "Kötü muallimleri Allah'a şikâyet ediyorum. Bunlar mantığın meselelerini ve ilkelerini anlamıyorlar; hatta bununla kalmayıp anlamadıkları bu konuları uzun uzadıya ele alarak çoğaltıyorlar ve öğrencilerin zihinlerini parçalıyorlar; bir de yetkin araştırmacılar olduklarını iddia ediyorlar."[35]

Îsâġûcî'nin giriş cümlelerini ve özellikle burada geçen 'tevfik', 'hidayet' ve 'hikmet' gibi lafızları öncelikle şerh ederken Karsî, kelamî birikimini ve diğer şerhlerde tartışılan meselelere vukufiyetini göstermektedir. Mantığın alet ilmi olması ve diğer ilimlerle ilişkilerine dair ayrıntıların farkında olan Karsî'nin, dinî ilimler merkezli ve onlara hizmet bağlamında 'araçsal' bir mantık ilmi yaklaşımına sahip olduğu anlaşılmaktadır.[36] Nitekim mantığı dışlamayan ancak dinî ilimler ekseninde dizayn edilmiş haline de önem ve değer veren yaklaşımın daha baskın olduğu Mısır-Mağrip ilim-kültür havzasında[37] uzun yıllar kalmış olan Karsî'nin de bizatihi 'mantık ilmi için mantık' ile uğraşmadığı, dolayısıyla da mantık tarihi içerisindeki spekülatif ve felsefî ağırlıklı konulardan uzak durduğu; hatta bu türden içeriklere sahip mantık eserleri ve müelliflerine eleştiriler yönelttiği görülmektedir.[38]

Karsî'ye göre mantık, tüm ilimleri tahsil etme hususunda alet konumunda bir ilimdir ve kendisini hiçbir ilim öncelemez; bilakis tüm ilimler mantığa dayanır ve onun tarafından öncelenir. Ayrıca her ilimde çeşitli tarifler ve deliller vardır ki bunların sıhhati ancak mantık ilmi ile bilinir.[39]

---

34 Dâvûd-i Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, Beyazıt, nr. 3129, 41[b]. (Bundan sonra *Şerḥu Îsâġûcî*'ye atıf yapılırken Beyazıt Koleksiyonu nr. 3129, 41[b]-55[b]'de bulunan nüshaya atıf yapılacak ve bu nüshanın eleştirmeli metinde de yerleri gösterilen varak numaraları belirtilecektir.)

35 Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, 42[b]-43[a].

36 Bk., Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, 41[a]-42[b].

37 Mantık tarihi açısından Mısır-Mağrib ilim-kültür havzası ve burada etkili olan Muhammed b. Yusuf es-Senûsî'nin mantık anlayışı için bk., Ferruh Özpilavcı, "Klasik Mantık Metinleri Bağlamında Muhammed b. Yusuf es-Senûsî'nin Muhtasaru'l-Mantık İsimli Eseri", *İslâmî İlimler Dergisi* 10, sy. 2 (Güz 2015): 7-23.

38 Bu bağlamda Karsî'nin Molla Fenârî'ye yönelik eleştirileri için bk., Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, 43[b], 44[b]-45[a].

39 Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, 42[b].

Karsî, mantık ilminin önemine dair Gazzâlî'nin sıkça atıf yapılan "mantık bilgisi olmayanın ilmine güven olmaz" sözünü nakletmektedir.[40] Ancak dikkat çekici olan, bu bağlamda Mısır-Mağrib bölgesi mantık tedrisatında önemli âlimlerden biri olan Muhammed b. Yusuf es-Senûsî'den de adını zikrederek bir söz nakletmesidir: "İmâm Senûsî de 'bütün ilimler, mantık ilminde kuvvet sahibi olanın emrine amadedir.' demiştir. Bu yüzden mantık, 'ilimlerin ölçütü' (mi'yâru'l-ulûm) ve 'ilm-i mîzân' olarak isimlendirilmiştir."[41] Karsî, mantığın önemine dair İmam Senûsî'nin bu sözünü isim vermeden *el-Îsâġûci'l-cedîd*'inde de nakletmektedir[42], ki Osmanlı medreseleri tedrisatında yaygın olan diğer mantık eserlerinde Senûsî'ye bu şekilde bir atfa pek rastlanmamaktadır.

Dilsel anlamda 'mantık' lafzının, 'nutk', 'taakkul' ve 'akıl' olmak üzere üç farklı anlama gelen bir mastar olduğunu belirten Karsî, ıstılahî anlamda ise mantığın, müteahhir ulemâya göre "kendisine riayet edildiği takdirde, düşünme ve inceleme (nazar) esnasında zihni hataya düşmekten koruyan kanunlar" olduğunu; mütekaddim ulemâya göre ise "ilk akledilirlere (ma'kûlât) intibakı bakımından ikinci akledilirlerin hallerinin bilgisi" olduğunu ifade etmektedir.[43] Mantık ilminin konusu (mevzûsu) bağlamında farklılaşan iki görüş bulunduğunun[44] farkında olan Karsî, müteahhir ulemâya göre mantığın konusunun "tasavvurî veya tasdîkî bilinmeyenlere ulaştırması bakımından tasavvurî veya tasdîkî bilinenler (ma'lûmât)", müteakkidim ulemâya göre ise "aynı bakımdan ikinci akledilirler" olduğunu bildirdikten sonra onun bu görüş ayrılığı etrafındaki tartışmalara girmemesi ve herhangi biri lehine fikir beyan etmemesi, aksine her iki gruba göre de mantığın gâyesinin "tasavvurî ve tasdîkî bilinmeyenleri elde etmek ve zihni bu yolda hatadan korumak" olduğuna vurgu yaparak onların ortak noktalarını öne

---

40 Karsî'nin ifadeleri şöyledir: "قال الإمام الغزالي من لا معرفة له بالمنطق لا ثقة بعلمه" Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, 42[b].

41 Karsî'nin ifadeleri şöyledir: "وقال الإمام السَّنُوسِي: العلوم كلها طوع اليد لمن كان له قوة في المنطق. ولذا سمي معيار العلوم وعلم الميزان." Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, 42[b].

42 Bk. Karsî, *el-Îsâġûci'l-cedîd ve'd-durri'l-ferîd*, Çapak ve Özpilavcı, "Bir Kıbrıslı Müderris" içinde 7-35.

43 Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, 43[a].

44 Bu konudaki tartışmalar için bk., Khaled El-Rouayheb, "Post-Avicennan Logicians on the Subject Matter of Logic: Some Thirteenth- and Fourteenth-Century Discussions", *Arabic Sciences and Philosophy* 22 (2012): 69-90; Ferruh Özpilavcı, "Gazzâlî'nin Mantık İlmini Meşrulaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi", *İslâmî ilimler Dergisi* 7, sy.1 (2012): 145-158.

çıkarması, söz konusu görüş farklılığının önemsiz olduğu kanaatine sahip olduğunu düşündürmektedir.

Karsî'nin, 'Îsâġûcî' lafzının Yunanca 'ben', 'sen' ve 'burada' anlamlarına gelen lafızlardan oluşan bileşik bir lafız olduğu yönünde, nereden kaynaklandığı tam olarak bilinmeyen ve müteahhir dönem çoğu mantık risalesinde zikredilen görüşü tekrar ettiği görülmektedir. Ona göre daha sonra bu bileşik lafız, beş tümelleri ilk defa ortaya koyan hakîm için 'alem' haline gelmiştir.[45]

2.5.1. Tasavvurât Kısmı

Mananın ifade ve istifadesi lafza dayandığı için mantıkta lafız konusuna girildiğini belirten Karsî'ye göre lafzî-vazî delâlet, 'mutâbakat', 'tazammun' ve 'iltizâm' olmak üzere üç türdür. Lafzın, kendisi için vaz edilmiş olduğu 'mevzû leh'in, 'mana', 'mefhûm', medlûl ve 'müsemmâ' olarak isimlendirildiğini belirten Karsî, eğer bunun cüz'ü varsa tazammun delâletinden bahsedilebeceği yönündeki yaygın görüşü zikreder, ancak bu meseleye dair farklı bir görüşe de kısaca değinir; buna göre mefhum, sadece akılda olur ve vaz' edilmiş olan lafızdan zihinde oluşan bir sûrettir. Bu da mefhûmun 'aklî' bir cüz'ünün olamayabileceğini gösterir ki bu durumda da tazammunî delâlet yoktur. Ancak Karsî 'aklî' basitliğin muhakkiklere göre geçersiz olduğunu ileri sürer. Zira kelâmcılara göre sâbit olan, maddî varlıklardaki haricî basitlik iken filozoflara (hukemâ) göre ise mücerred varlıklardaki basitliktir. Karsî buradan hareketle Molla Fenârî'nin *Îsâġûcî* şerhindeki şu sözünün de fasit olduğunun açığa çıktığını ileri sürer: "Eğer mevzû leh'in cüz'ü yoksa, -tıpkı Vâcip Teâlâ ve nokta gibi basitlerde olduğu üzere, tazammun (delâleti) tasavvur edilmez".[46] Karsî'nin ifadesiyle, "halbuki kelâmcılara, hatta

---

[45] Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, 43[a]. Benzeri rivayetler için bk., Mahmûd Mağnisevî, *Muġni't-ṭullâb*, thk. Mahmud Ramazan el-Bûtî, (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2003), 21-22. Hüsâm Kâtî'nin *Şerḥu Îsâġûcî*'sine yazdığı haşiyede Muhyiddin Muhammed b. Mûsâ et-Tâlişî (1440-1500), bu konuda pek çok rivayetle beraber Fahreddin er-Râzî'den nakledildiğini ileri sürdüğü şu rivayeti de aktarır: "Kadîm filozoflardan birisi, beş tümeli (içeren eseri) adı 'Îsâgûcî' olan birinin yanına emanet bırakıp yolculuğa çıkmıştı. Bu şahıs, beş tümeli mütalaa ediyordu ancak ondaki manaların tümünü çıkarmaya gücü yetmiyordu. Sonra bu filozof (hakîm) geldi ve Îsâgûcî, ondan bu kitabı okudu. Ders esnasında o şöyle hitap ediyordu: Ey Îsâgûcî! Bu şekilde hitap tekrarlanınca o, beş tümel için özel ad haline geldi." Bk., Muhyiddin et-Tâlişî, *Ḥâşiyetu Muḥyiddîn ʿalâ Şerḥi Îsâġûcî li Ḥasmekātî*, nşr. Mur'î er-Reşîd (Dımeşk: Nursabah Yayıncılık, 2012), 27.

[46] Molla Fenârî'nin ifadesi için bk., Fenârî, *el-Fevâ ʾidü'l-Fenâriyye fî Şerḥu Îsâġûcî*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1287/1870, 4.

filozoflara göre bile Vâcip Teâlâ hakkında "basittir" denemeyeceği gibi "bileşiktir" gibi bir ifade de kullanılamaz. Çünkü basitliğin de bileşikliğin de mümkün varlıkların özelliklerinden olduğu açıktır."[47]

Karsî, Ebherî'in iltizâmî delâlet için "ve zihinde ona lazım gelene iltizâmî yolla delâlet eder" sözünü şerh ederken zaten mevzû leh'in zihnî bir durum (emr) olduğunu; dolayısıyla ona lazım gelen şeyin de aynı şekilde zihnî bir durum olması gerektiğine vurgu yapar ve iltizâmî delâlette aslolanın özel açık zihnî lüzûm olduğunu belirtir.[48]

Karsî, mutâbakat delâleti için Ebherî'nin vermiş olduğu, insan lafzının 'nâtık canlı'ya delâleti örneğindeki 'nâtık canlı'nın (hayevân-ı nâtık) değil onun aklî hakikatinin insan lafzının mevzû leh'i olduğuna dikkat çeker; ona göre bu, mefhûmun ferdleri için takrîbî bir aklî hakikattir.[49] Bu şekilde Karsî, hem mefhumun zihnîliğine hem de hakîkî tanımın zorluğu meselesiyle de bağlantılı bir şekilde bazı hakikatlerin tam olarak bilinemeyeceğine gönderme yapmaktadır.

Karsî, muhakkik âlimlere göre mecazın delâletinin de vaz'daki mecâzın umûmiliğine binânen mutâbakat delâleti olduğunu ileri sürer.[50] Buna göre mesela 'aslan' lafzı hem hayvanlardan bir hayvan türüne mutâbakatla delâlet ederken, mecazla kullanıldığında bu mecazın umûmîliği, yani herkes tarafından aynı şekilde anlaşılmasına binaen onun 'cesur adam' anlamına delâlet edişi de mutabakat delâleti olmaktadır. Ancak bu yaygın kullanılan mecazların, toplumdan topluma zamandan zamana farklılık gösterebileceği de göz ardı edilmemelidir.

Lafzın müfred ve mürekkeb olarak ikiye ayrılması konusunda Karsî, müfred olmayı, ya (1) lafzın, 'insan' örneğindeki gibi cüz'ünün, manasının cüz'üne delâlet etmeyecek şekilde vaz' edilmesi ya (2) istifhâm hemzesi gibi lafzın cüz'ünün olmaması ya da (3) özel ad olarak kullanılan 'Abdullah' gibi aslen cüz'ü olan bir manaya delâleti olsa bile hali hazırda, delâlet esnasında ona delâlet etmemesine bağlar. Dolayısıyla ona göre lafız üç kısımdır. Karsî, özel ad olarak birine verilen 'nâtık canlı' gibi bir lafzın müfred oluşunu, yaygın kabulün aksine dördüncü bir kısım olarak kabul etmez; onu 'Abdullah' örneğindeki gibi müfredin

47 Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 43^{b}-44^{a}.
48 Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 44^{a}.
49 Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 44^{a}.
50 Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 44^{a}.

üçüncü kısmı içerisinde değerlendirir. Ayrıca daha öncesinde geçtiği üzere zihnî bir kavram olarak 'nokta'nın basit oluşunu kabul etmediği için lafzının cüz'ü olmasa da 'manasının cüz'ü olmayan' şeklinde beşinci bir müfred kısmını da kabul etmez. Dolayısıyla nokta gibi müfredleri de katarak müfredin beş kısım olduğunu söyleyen Molla Fenârî'nin yanıldığını ileri sürer.[51] Karsî, müfredin bütün (cümle) olmayan, ikili olmayan (müsennâ), çoğul (mecmû') olmayan ya da muzâf olmayan anlamlarına da gelebildiğini, bunlarla ilk anlamı arasındaki ilişkinin de dikkate alınması gerektiğini belirtir.[52]

Karsî, *Îsâġûcî*'de geçmeyen ancak *Şemsiyye*'de kısaca değinilen tabiî, mantıkî ve aklî küllî meselesinden şerhinde kısaca bahseder. Ona göre küllî lafzın mefhûmu, mantıkî küllîdir; bu küllîliğin ârız olduğu, tabiî küllîdir; toplamları ise aklî küllîdir[53] ve Seyyid Şerif Cürcânî ile Teftâzânî gibi muhakkiklere göre hiçbirinin hariçte varlıkları yoktur; aksine onlar, itibârî, aklî durumlardır. İbn Sînâ, Îcî ve Kâtibî'ye göre bazı tabiî küllîler, fertlerinin zımnında mevcut olsalar da Karsî'ye göre doğru olan, muhakkik âlimlerin görüşüdür ki Seyyid Şerîf bunu *Şerḥu'l-Mevâḳıf*'ta ispat etmiştir. Aynı şekilde kelâmcılara göre onların hariçte varlıkları olmadığı gibi zihinde de varlıkları yoktur. Zira filozoflardan farklı olarak kelamcılara göre zihinde tahakkuk (gerçekleşme) yoktur; aksine mahza taakkul vardır. Zira onlara göre zihinde hâsıl olan, eşyanın mâhiyetleri ya da kopyalarıdır.[54]

Küllî'nin ferdlerine nisbetle zâtî ve arazî olarak iki kısma ayrıldığını belirten Karsî, şahsî veya türsel ferdlerinin hakikatlerinin dışında kalmayan tümellere zâtî, onların hakikatlerini oluşturan unsurların haricinde olan tümellere ise arazî denildiğini ifade eder ve bu bağlamda güzel bulduğu ve bellenmesini istediği bir ibareyi aktarır: "Bir şey üzerine genel ve özel durumlar yüklem olur. Mesela "İnsan, canlıdır, yürüyendir, nâtıktır, gülendir…" denilir. Yüklem olanlardan, genel olanların en başta geleni, zâtîdir, cinstir; özel olanların en başta geleni zâtîdir,

[51] Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 44b; Karsî, *el-Îsâġûci'l-cedîd,* 23. Krş., Fenârî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 4-5.

[52] Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 44b.

[53] Krş., Teftâzânî, *Tehẕîbu'l-manṭıḳ, Şerḥu'l-Ḫabîṣî alâ metni Tehẕîbi'l-manṭıḳ* içinde (Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Muhammed Ali Sabîh ve Evlâdihî, Mısır, ts.), 28-29. Karsî, Teftâzânî'nin ibaresini neredeyse aynen almıştır; ibarenin sonunda Teftâzânî, "doğrusu, tabiînin varlığı, şahıslarının varlığı anlamındadır" demektedir.

[54] Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 45a.

fasıldır; bu ikisinden bileşik olan zâtîdir, türdür; genel olanlardan sonra gelen, arazîdir, geneldir (genel arazdır); özel olanlardan sonra gelen, arazîdir, özeldir (hassedir)." [55]

Beş tümele, uygun sorularla rahatça ulaşılabileceğini belirten Karsî'ye göre "o hangi şeydir" sorusu ayrıştırıcı bir sorudur; eğer "zâtî bakımdan (fî zâtihî)" ibaresiyle kayıtlanırsa zâtî bir ayırd ediciyi soran bir sorudur ve buna fasıl ile cevap verilir; eğer "arazî bakımdan (fî arazihî)" ile kayıtlanırsa arazî bir ayırd edici hakkında bir sorudur, buna da 'hâsse' ile cevap verilir. Soru herhangi bir şeyle kayıtlanmayıp mutlak olarak bırakılırsa zâtî ya da arazî bir ayırd ediciyle cevap vermek hususunda insan muhayyerdir. Karsî, Ebherî'nin "Fasıl, bir şeyi cinsteki ortaklarından ayırd eden şeydir" şeklindeki tarifinde aynı zamanda her mâhiyetin bir faslı ve cinsi olduğuna dair bir tenbih bulunduğunu ileri sürer. Karsî, bu görüşün, mütekaddim âlimlerin, mâhiyetin iki eşit parçadan oluşmasının imkânsız olduğu görüşüne dayandığını belirtir ve müteahhir âlimlerin, bunu mümkün görmelerine itibar edilmemesi gerektiğine dikkat çeker.[56]

Karsî, beş tümelin göreliliğine de dikkat çeker. Onun ifadeleriyle beş tümel, itibarın, yani bakış açısının farklılaşmasıyla farklılaşan şeylerdendir. Mesela renk, siyahın cinsi iken 'nitelikli'nin (mükeyyef) türüdür, kesîfin faslıdır, cismin hâssasıdır, canlının ise araz-ı âmmıdır. Dolayısıyla bu beş tümelin tarifinde 'haysiyet' kaydının yani 'hangi bakımdan' olduğunun itibara alınması lâzımdır. Bu tümellerin beş olması da ferdlerine nisbetledir; yoksa hisselerine nisbetle hepsi hakîkî türdür.[57]

Karsî, tasavvurât kısmının ilkelerinden sonra maksadı olan tarif kısmına geçildiğini belirterek öncelikle kavl-i şârih de denilen tarifi, hakîkî ve ismî diye ikiye ayırmaktadır. Hakîkî tarif, bir *şeyin* künhüyle veya bir açıdan *tasavvur* edilmesi maksadıyla yapılan tarif iken ismî tarif ise bir *lafzın mefhûmunun* künhüyle

---

55 Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 45ª-45ᵇ. Karsî, aynı ibareye *el-Îsâġûci'l-cedîd'*inde de yer verir. Bk. Karsî, *el-Îsâġûci'l-cedîd,* 24.

56 Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 46ª; Karsî, *el-Îsâġûci'l-cedîd*, 24-25.

57 Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 46ᵇ. Krş., Fenârî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 8.

veya bir açıdan *tafsîl* edilmesi maksadıyla yapılan tariftir. Her iki tür tarif de dört kısma ayrılır: Hadd-i tâm, hadd-i nâkıs, resm-i tâm ve resm-i nâkıs.[58]

Karsî, Ebherî'in öncelikle tarifi, en kâmili ve önde gelen türü olduğu için 'had' üzerinden tarif ettiğini belirtir: "Tanım (had), bir şeyin mâhiyetine delâlet eden sözdür." Karsî, sadece fasıl zikredilerek de tanım yapılabileceği kanaatindedir; Ebherî'nin belki de cumhurun görüşüne uyarak bunu terk ettiğini belirtir. Mesela insanın tanımında sadece 'nâtık olandır' dendiğinde, aslında bu sözün, "nutk sahibi bir cisimdir veya cevherdir" anlamına geldiği ve eksik tanım olduğunu ileri sürenler olduğu gibi "nutk sahibi bir şeydir" anlamına geldiği ve "şey olmaklık" zâtî olmadığı için tarifin 'tanım (had)' olamayacağını ileri sürenler olmuştur. Karsî'nin görüşüne göre ise bu söz, "nutk sahibi bir zâttır" anlamına gelmektedir. Karsî'nin, *el-Îsâġûci'l-cedîd*'deki ifadelerine göre de çoğunluğun görüşünden farklı olarak muhakkiklere göre sadece fasılla tanım yapmak mümkündür ve bu, nâkıs tanım olur; yine sadece hâssa ile de tarif mümkündür; bu durumda da resm-i nâkıs olur.[59]

İnsanın tarifinde "o, gülücü canlıdır" denildiğinde resm-i nâkıs olmaktadır. Karsî'ye göre tarif edilen şeyin hakikatinin dâhilinde olan ile haricinde olan bir araya geldiğinde yani zâtî ve arazî unsurlar tarifte bir araya getirildiğinde meydana gelen toplam, onun hakikatinin haricinde kalmaktadır; bu yüzden de had değil resm olmaktadır. Tam denmesinin sebebi ise yakın cinsin zikredilmesi hususunda hadd-i tâmma benzemesi yüzündendir.[60]

Müteahhir ulemânın ibarelerinde 'tarif'in, bir şeyin mâhiyetini ortaya koymaktan ziyade 'efradını câmi, ağyârını mâni olan' anlamında kullanıldığının gözden kaçmaması gerektiğini belirten Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*'sinde tanımın şartları konusuna girmezken *Îsâġûcî*'ye alternatif olarak kaleme aldığı *el-Îsâġûci'l-cedîd*'inde ise tanımın sıhhat ve kemal şartlarına değinir. Ayrıca burada hakikî ve ismî tarif türlerinden başka tenbihî ve lafzî tarif türlerinden de bahseden Karsî'ye göre tenbihî tarif, zihinde hâsıl olan sûretin hazır edilmesi maksadıyla yapılan

[58] Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 46b-47a. Karsî'nin *el-Îsâġûci'l-cedîd*'deki ifadeleri de benzerdir: "Tanımın dört çeşidinin her biri için iki kısım vardır. (1) Şayet tanımla birşeyin hakikati yahut lâzımı kastediliyorsa bu tanım hakikîdir. (2) Şayet tanımla lafzın mefhumunun yahut lâzımının tafsili kastediliyorsa bu tanım ismîdir." Bk., Karsî, *el-Îsâġûci'l-cedîd,* 25.

[59] Karsî, *el-Îsâġûci'l-cedîd*, 25; Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 47a.

[60] Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 47a.

tariftir ve tarifin ayrı bir kısmı değil hakikî ile ismî tarife dâhil bir türdür. Daha çok dilcilerin kullandığı lafzî tarif ise muhataba lafzın medlûlünü tefsir etme maksadını güden vâzıh bir lafızdır. Dolayısıyla muhatap için hangisi daha açıksa tarif eden lafızla tarif edilen lafız yer değiştirebilir. Karsî, sözlüklerdeki kelime anlamını açıklayan lafızlar gibi bu türden tarifin de hakikatte tarifin bir kısmı değil tasdikî bilgi kabilinden olduğunu; dolayısıyla da daha genel olan ya da daha özel olan lafızlarla da yapılabileceğini belirtir.[61]

2.5.2. Tasdîkât Kısmı

Önerme-kaziyye konusuyla mantığın tasdîkât kısmına geçildiğinde Karsî, kaziyenin sözlük anlamının 'kazâ' yani 'vâki olanın edası anlamında hüküm' olduğunu belirtir; ıstılahî olarak ise kaziyye "söyleyenine, 'bu sözünde doğrudur veya yanlıştır' demenin sahih olduğu, sözdür" diye tarif edilir ve tam, haberî bir bileşik olduğu için kendinde doğruluk ve yanlışlığı muhtemildir. Böylece nâkıs bileşiklerin ve tam inşâî cümlelerin tarifin kapsamının dışında kaldığını belirten Karsî, daha muhtasar ve açık tarifin Teftâzânî'nin *Tehzîb*'indeki tarif olduğu kanaatindedir: "Önerme, doğruluk ve yanlışlığı muhtemil olan sözdür."[62]

Karsî'ye göre önermeler hüküm itibariyle üç kısımdır: Eğer önermede bir şeyin bir şey için sâbit olduğu veya ondan selb olduğu hükmü veriliyorsa o, hamlî-yüklemli önermedir; eğer bir nisbetin bir nisbetle ittisâli veya adem-i ittisâli hükmü veriliyorsa o, muttasıl-bitişik şartlı önermedir ve eğer bir nisbetin bir nisbetten infisâli veya adem-i infisâli hükmü veriliyorsa munfasıl-ayrışık şartlı önermedir. Karsî, Ebherî'nin bu önerme kısımlarının olumsuzlarının örneklerini zikretmemesini, onların isimlerinin olumlularında açığa çıkması ve mantığa yeni başlayanın kalbinin mutmain olması maksadına bağlar.[63]

Karsî, yüklemli önermenin birinci parçasının 'mevzû', ikinci parçasının 'mahmûl' olarak adlandırılmasını şöyle açıklar: Birinci parçası 'mevzû' olarak isimlendirilmiştir; çünkü o, üzerine haml edilmek üzere konulmuş, vaz' edilmiştir. Mevzû ile çoğunlukla mefhumun mâ-sadakı olan şahsî ferdler kastedilir ve bu, 'zâtu'l-mevzû' diye isimlendirilir. Bazen ise mefhumun kendisi kastedilir ve bu da 'vasfu'l-mevzû ve unvânu'l-mevzû' diye isimlendirilir. Önermenin ikinci parçası-

---

[61] Karsî, *el-Îsâġûci'l-cedîd*, 26.

[62] Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, 47[b]. Bk. Teftâzânî, *Tehẕîbu'l-manṭıḳ*, 33.

[63] Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, 48[a].

na 'mahmûl' denmesinin sebebi ise olumsuz olsa bile ilk parçası üzerine yüklem olması nedeniyledir. Mahmûl ile daima onun zâtı değil vasfı ve unvanı kastedilir.[64] Karsî'nin ifadelerinden anlaşıldığı üzere önermede mevzû, çoğunlukla kaplamı itibariyle dikkate alınır, mefhûmu ve içlemi açısından dikkate alındığında önerme zaten tabiî diye isimlendirilecektir. Mahmûl ise hiçbir zaman kaplamı itibariyle dikkate alınmaz; her zaman mefhumu ve içlemi itibariyle dikkate alınır.

Karsî, önermenin nicelik bakımından taksiminde hamlî önermelerde mevzûnun itibara alındığını, şartlı önermelerde ise mukaddemin zamanının itibara alındığını belirtir. Buna göre eğer hüküm, belirli bir şahıs üzerine yahut belirli bir zamana göre veriliyorsa önerme mahsûsa ve şahsiyye diye de isimlendirilir; bitişik şartlı mahsûsanın örneği, "Bu Cuma bana gelirsen sana ikrâmda bulunurum" önermesi olabilir. Eğer hüküm bütün fertler üzerine veya mukaddemin bütün zamanları ile ilgiliyse tümel mahsûre ve musevvere diye isimlendirilir. [65]

Karsî, niceliği belirtilmemiş 'mühmel' önermelerin, eğer ilimlerin meselelerine dair değilse tikel önerme kuvvetinde, eğer ilmî meselelere dair ise tümel önerme kuvvetinde olduğunu belirtir. Mesela "fâil merfûdur", "mef'ûl mansûbdur", "muzâfun ileyh mecrûr"dur gibi sözler, nahv ilminin mesâilinden önermeler olduğu için tümeldir. Buradan da onun ilmî meseleler dışındaki, mesela gündelik hayata dair niceliği belirtilmemiş cümleleri, tümel olarak almamak gerektiği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Karsî, mühmelle ilgili dikkat çeken bir tespit daha sunmaktadır. Genel kaide bu şekilde olsa bile mesela "İnsan ayakta değildir" gibi bir olumsuz mühmel önermeyi, mevzû nefy konumunda olduğu için tümel olumsuz kuvvetinde almanın, biraz tartışmalı da olsa tercih edilen bir görüş olduğunu belirtir.[66] Karsî, *el-Îsâġûci'l-cedîd*'de ise şahsî önermenin tümel kuvvetinde olduğunu; nitekim "Zeyd, ayaktadır" önermesinin düz döndürmesinin "Ayakta olanlardan biri/bazısı, Zeyd'dir" şeklinde yapıldığını bildirir.[67]

Ayrışık şartlı önermelerde üç veya daha fazla cüz'ün bulunabileceğini belirten Karsî, bunlara Molla Fenârî'nin örneklerini verir: "Kelime ya isimdir ya fiildir ya da harftir." veya "Unsur ya topraktır ya sudur ya havadır ya da ateştir"

---

64 Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, 48ª.

65 Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, 48ª-48ᵇ.

66 Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, 48ᵇ-49ª; Karsî, *el-Îsâġûci'l-cedîd*, 27.

67 Karsî, *el-Îsâġûci'l-cedîd*, 27.

veyahutta "küllî, ya cinstir ya fasıldır ya nev'dir ya araz-ı âmmdır ya da araz-ı hâstır." [68] Ancak Karsî, bunların zâhire göre olduğunu; hakikatte ayrışık şartlının iki cüz'den daha fazlasından oluşamayacağını belirtir. Çünkü ayrışma (infisâl) bir nisbet ile olur ve sadece iki şey arasında tasavvur edilebilir. Mesela bahsi geçen üç cüz'lü önerme örneği, hakikatte üç ayrı munfasıla önermedir.[69]

Önermenin hükümleri konusuna gelince Karsî, burada ele alınan tenâkuz-çelişkinin, önermeler arasındaki tenâkuz olduğunu vurgular. Zira ona göre müfredler arasındaki tenâkuz kelimelerin başlarına "lâ" veya benzeri haflerin getirilmesi ile olur; "taş" (hacer) ve "taş olmayan (lâ hacer)" gibi. Bu da "her şey nakîzini ref' eder" sözüyle kastedilen her şeyi içerir.[70]

Mevzû ve mahmûlleri aynı ancak nitelik bakımından birbirinden farklı iki önerme arasında tenâkuzun tahakkuk edebilmesi için iki önermenin sekiz hususta ittifak etmeleri gerektiği hususunda küçük bir düzeltmede bulunan Karsî, kuvve ve fiil ile cüz' ve küll'ün birer sayıldığını; hâlbuki onların ikişer olarak sayılması gerektiğini belirtir. Buna göre çelişik iki önermenin, mevzûda, mahmûlde, zamânda, mekânda, izâfette, kuvvede, fiilde, cüz'de, küll'de ve şartta olmak üzere on hususta ittihâd etmeleri gerekir. Ancak Karsî, meşhur görüş bu olsa da muhakkik âlimlerin bu konuda Fârâbî'nin görüşünü tercih ettiğini belirtmekten de geri durmaz ki o da tek ibareyle 'nisbet-i haberiyyedeki birlik'tir. Zira her ne kadar on adet unsur sayılsa da kullanılan aletin, mef'ûlun bihin, hâlin, temyizin vb. pek çok unsurların farklılaşmasıyla tenâkuz ortadan kalkacağı için, bu şekilde sayıyla bir sınırlama getirmek doğru değildir. Dolayısıyla aslolan, bütün unsurlarıyla nisbet-i haberiyyenin aynı olmasına rağmen önermelerden birinin olumlu, diğerinin olumsuz olmasıyla iki önerme arasında tenâkuzun tahakkuk etmesidir. Nisbet-i haberiyyede birlik olduktan sonra sayılan on hususta da mukaddem ve tâlî, ittisâl ve infisâl, luzûm, inâd, ittifâk, mutlaklık vb. tüm unsurlarda da birlik sağlanmış olmaktadır.[71]

Önermelerin döndürmesi (aks) konusunda Karsî, öncelikle Ebherî'nin 'aks' ile ilk akla gelen olduğu için aks-i müsteviyi yani düz döndürmeyi kastettiğini ve

[68] Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 49[b]; Fenârî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 16.

[69] Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 49[b].

[70] Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 49[b].

[71] Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 49[b]-50[a]; Karsî, *el-Îsâġûci'l-cedîd*, 28; Fenârî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 17-18.

düz döndürme ve kurallarını zikrettiğini belirtir. Ebherî, *Îsâġûcî*'de aks-i nâkizden yani ters döndürmeden bahsetmemektedir; dolayısıyla Karsî de şerhinde bu konuya girmemektedir; ancak *el-Îsâġûci'l-cedîd*'inde ters döndürme ve kurallarını ele almaktadır. Döndürmenin tarifindeki 'doğruluk ve yanlışlığı olduğu gibi bırakarak" ibaresini yorumlarken Karsî, döndürmenin, aslın lâzımı olduğunu vurgular. Döndürmeden maksat, doğru bir önermeden yine doğru bir önerme elde etmektir. Dolayısıyla ona göre 'yanlışlığı (tekzibi) olduğu gibi bırakmak'la kastedilen şudur: Eğer aks, yani döndürme sonucu elde edilen önerme, yanlış ise lüzûmun özelliği gereği döndürülen asıl önerme yanlış olduğu içindir; yoksa akla ilk anda geldiği gibi asıl önerme yanlış olduğunda, ondan döndürülen önermenin de yanlış olması gerektiği gibi bir anlam çıkmamalıdır. Karsî, açık bir husus olduğu için Ebherî'nin bu konuda müsâmahakar davrandığını belirtmektedir. Karsî, tikel olumsuzun 'luzûmen' aksinin olmayışını, 'küllî' olarak aksinin bulunmamasıyla şerh eder. Zira mesela "bazı insanlar, taş değildir" önermesinde olduğu gibi bazen maddenin özelliğinden dolayı doğru bir döndürme yapmak mümkündür.[72] Ancak her maddede geçerli olacak bir kuralı bulunmadığı, maddesi ne olursa olsun tüm tikel olumsuz önermeler için düz döndürme ile doğru bir önerme elde etme imkânı bulunmadığı için tikel olumsuzun 'luzûmen' düz döndürmesi bulunmamaktadır.

Karsî'ye göre kıyâs, mantık ilminin nihâi amacı (el-maksadu'l-aksâ) ve en değerli konusudur. Ona göre baştan itibaren ele alınmış olan tüm konular, bu bölümün mukaddimesi konumundadır.[73] Karsî'nin bu yaklaşımı, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslam mantık tarihinin kurucu mantıkçılarındaki 'Burhân' merkezli yaklaşımın ne kadar değiştiğini göstermektedir. Zira onlarda kıyas da dahil bütün mantık sisteminin zirvesi ve amacı 'Burhân', yani yakînî-bilimsel bilgidir. Burhân'dan öncekiler ona hazırlık, sonrakiler ise onu koruyan kitaplar ve konulardır.[74] Ancak dinî ilimler merkezli mantık anlayışında 'burhân' yapmaya ihtiyaç olmadığı, verili dinî naslar bulunduğu için asıl ihtiyaç duyulan, önceleyen konulardaki yetkinlikle birlikte 'kıyas'ı iyi kullanmaktır. Dolayısıyla bu ve benzeri

---

72 Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 50[b]; Karsî, *el-Îsâġûci'l-cedîd*, 29.

73 Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 51[a]. Krş., Hüsâm Kātî, *Şerḥu Îsâġûcî,* Tâlişî, *Ḥâşiyetu Muḥyiddîn ʿalâ Şerḥi Îsâġûcî li Ḥasmekātî* içinde, 96.

74 Bk., Fârâbî, *İḥṣâu'l-ʿulûm*, nşr. Ali Bu Mülhim (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilal, 1996), 46-47; İbn Sînâ, *Şifâ-Burhân*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yay., 2006), 4.

mantık eserlerinde kıyas sonrasındaki burhân dâhil beş sanat kısmı, ya tamamen ihmal edilmiş ya da bu eserde de görüldüğü üzere çok kısa geçilmiştir.

Karsî, kıyasın, sözlükte 'mâlumun hükmünün meçhulde icrâ edilmesi' anlamına geldiğini belirtir. Kıyas işlemi sonucu elde edilen önermeye ise netice, matlûb ve dâvâ da denilir ve bunun her iki öncülden farklı olması gerekir. Eğer farklılık bulunmazsa söz, hezeyân olur ya da 'musâdere ale'l-matlûb' olur ki bu, birtakım değiştirmelerle karışıklık oluşturarak iki ya da bir öncülü neticenin aynısı kılmaktır. Aynı şekilde netice ile iki öncülden birinin mütezâyif olması ya da iki öncülün veya birinin bilgisinin, neticenin bilgisine dayanması da böyledir. Sayılan tüm bu beş durum, iptal edici kısır döngüyü (devr-i mubtil) gerektirdiği için geçersizdir.[75]

Kıyasın sûreti ve hey'eti itibariyle iktirânî ve istisnâî olmak üzere iki kısma ayrıldığını belirten Karsî, 'iktirânî' şeklindeki isimlendirmenin sebebini ise şöyle açıklar: Orta terim ıskât olduktan sonra, üç terim iktirân ettiği, yani birbirine bağlandığı için böyle isimlendirilmiştir. İstisnâ'î olarak isimlendirmenin sebebi ise kıyasın, istisnâ edatını, yani "lâkin"i içermesinden dolayıdır. Her iki öncülde tekrar edip sonuçta zikredilmeyen terimin, matlûbun iki tarafı arasında aracılık (tavassut) etmesinden dolayı 'orta terim' (hadd-i evsat) olarak isimlendirildiğini belirten Karsî, matlûbun-neticenin konusunun küçük terim (hadd-i asğar) olarak isimlendirilmesinin sebebi olarak da onun kaplamının (ferdlerinin) çoğunlukla yüklemden daha az oluşunu zikreder; matlûbun yüklemi de çoğunlukla daha çok kaplama (ferde) sahip olduğu için büyük terim (hadd-i ekber) olarak isimlendirilmiştir.[76]

Karsî, *Îsâğûcî*'nin yöntemini takip ederek şerhinde iktirânî kıyasın dört şeklinden ve şartlarından kısaca bahsedip 'ilimlerin mi'yarı' kabul edilen birinci şekli, dört darbıyla birlikte açıklamaktadır. Birinci şeklin darblarının sıralaması ise Barbara, Celarent, Darii ve Ferio şeklindedir. *el-Îsâğûci'l-cedîd*'de ise bütün şekilleri, bütün darblarıyla birlikte vermekte; dördüncü şeklin ise beş darbından bahsetmektedir. *Îsâğûcî*'de yer verilmeyen kip konusuna ve kipli öncüllerle olu-

75 Karsî, *Şerḥu Îsâğûcî*, 51^a-51^b.

76 Karsî, *Şerḥu Îsâğûcî*, 51^b.

şan kıyas konusuna Karsî de ne *Îsâġûcî* şerhinde ne de *el-Îsâġûci'l-cedîd*'inde girmemektedir.[77]

İktirânî kıyasın, yüklemli, şartlı ve yüklemli ile şartlı karışık öncüllerden oluşması bakımından beş kısmı olduğunu belirten Karsî, luzûmiyye olan bitişik şartlı önermeden oluşan istisnâî kıyasta 'vaz'-ı mukaddem' diye de isimlendirilen, mukaddemi istisnâ etmenin, tâlînin aynını vermesini şöyle izah eder: Çünkü melzûmun vücûdu lâzımın vücûdunu gerektirir: "Bu insan ise canlıdır da. İnsandır, öyleyse o canlıdır" sözümüz gibi. Ref'-i tâlî de denilen tâlînin nakîzini istisnâ etmek de mukaddemin nakîzini sonuç verir: Çünkü lâzımın intifâsı melzûmun intifâsını gerektirir: "Bu insansa canlıdır da. Fakat bu canlı değildir; öyleyse insan değildir" sözümüz gibi. Ancak tâlînin kendisini istisnâ etmek mukaddemi vermez. Çünkü lâzımın vücûdu melzûmun vücûdunu gerektirmez; zira o daha genel olabilir. Mukaddemin nakîzini istisnâ etmek de tâlînin nakîzini vermez. Çünkü melzûmun intifâsı lâzımın intifâsını gerektirmez; zira o daha özel olabilir. Ancak mukaddem ve tâlînin birbirine eşit oldukları maddelerde dördü de netice verir; çünkü o zaman her biri hem lâzım hem melzûm olmuş olur.[78]

Karsî, istisinâî kıyas eğer ayrışık şartlı önermeden oluşuyorsa ve bu önerme hakîkî ayrışık şartlı ise dördünün de sonuç vereceğini bildirir: Her birinin aynını istisna, diğerinin nakîzini, her birinin nakîzini istisna diğerinin aynını netice verir. Şayet mâni'atü'l-cem ise iki netice verir; her birinin aynını istisna, diğerinin nakîzini verir. Mâni'atü'l-huluv ise iki netice verir; her birinin nakîzlerini istisna diğerinin aynını netice verir.[79]

el-Îsâġûci'l-cedîd'de ise istisnâî kıyasın sonuç verme şartı olarak şartiyyenin olumlu, muttasılanın lüzûmiyye ve munfasılanın inâdiyye olmasını ve tümel ya da zamanlarının bir olmasını zikreden Karsî, bunlara binaen istisnâî kıyasın sonuç veren darplarının on olduğunu belirterek, *Şerḥu Îsâġûcî*'de zikrettiği ve yukarıda zikredilen netice verme yollarını tarif eder. Ayrıca *Şerḥu Îsâġûcî*'den farklı olarak *el-Îsâġûci'l-cedîd*'inde ayrışık şartlı öncül ile bu şartlı öncülün cüz'leri adedince hamlî öncüllerden oluşan kıyas-ı mukassim konusu ile "mevsûlü'n-netâic"

---

77 Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, 52b; Karsî, *el-Îsâġûci'l-cedîd*, 30-31.

78 Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, 52b-53b. Krş., Fenârî, *Şerḥu Îsâġûcî*, 24.

79 Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, 53b.

ve "mefsûlü'n-netâic" şeklinde iki türü olan, üç öncülden oluşan bileşik kıyas konusuna da kısaca değinir.[80]

Kıyasın sûretine dair inceleme bittikten sonra maddesine dair beş sanat konusunda Karsî, öncelikle yakînî öncüllerden oluşan Burhân'nın iki kısmı olduğunu belirtir: Müessirden esere istidlâl var ise limmî burhân; tersi ise yani eserden müessire bir çıkarım varsa innî burhân söz konusudur.

Yakîniyyâtın altı değil yedi kısım olduğunu ileri süren Karsî, (1) evveliyyât, (2) müşâhedât, (3) mücerrebât, (4) hadsiyyât, (5) mütevâtirât ve (6) fıtriyyâtı yani 'kıyasları beraberinde olan önermeler'i zikrettikten sonra düşünme ve incelemeye (nazar) ihtiyaç duymayan bu altısının 'bedîhiyyât' diye isimlendirildiğini ve yakîniyyatın asıllarını oluşturduğunu belirtir; yedinci kısım olarak ise bu bedîhiyyâtla bilinen, onlarda sonlanan, dolayısıyla da yakîn ifade eden (7) 'nazariyyât'ı zikreder. Karsî'ye göre yakîniyyâtın yedinci kısmını oluşturan nazariyyât, çoktur ve yakîniyyâtın fer'lerini oluşturur.[81]

Karsî'nin yakîniyyâtın kısımlarına dair vermiş olduğu örneklerden bazısı dikkat çekicidir. Hadsiyyât konusunda Karsî, müctehidlerden farklı olarak Peygamber efendimizin, lafızlardan manalara intikâlini örnek verir. Mütevâtirât bağlamında ise Ebherî'nin zikretmiş olduğu "Muhammed (sav) Peygamberlik iddia etti ve mucize gösterdi" örneğini şöyle tamamlar: "Nazm-ı münezzel olan Kur'ân-ı Kerîm gibi ki o, Peygamber'e inmiş ve O'ndan tevâtüren nakledilmiştir."[82]

Karsî'ye göre yakîniyyâtın dışındakiler de yedi kısımdır: (1) Maznûnât; sarf ve nahiv ilminin çoğu meselesi gibi, zira onlar eksik istikrâ ile sâbit olmuşlardır; (2) yalan söylemediğine inanılan kişiden kabul edilip alınan 'makbûlât' önermeler; (3) insanlar arasında yaygınlık kazanmış olan 'meşhûrât' önermeler; (4) tartışılan hasım yahut herhangi bir ilim erbabı nezdinde doğru kabul edilen 'müsellemât' önermeler; (5) söylendiğinde ruha sıkıntı ve ferahlık bakımından etki eden hayale dayalı 'muhayyelât' önermeler; (6) vehme dayalı, yanlış 'vehmiyyât' önermeler; (7) evveliyyâta ya da meşhûrâta benzeyen, yanlış 'müşebbehât' önermeler. Karsî, bunlardan ilk beş kısmın, işin hakikatinde yakîniyyâtın yedinci kıs-

[80] Karsî, *el-Îsâġûci'l-cedîd*, 32-33.

[81] Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, 53b-54a; *el-Îsâġûci'l-cedîd*, 33.

[82] Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, 54a.

mı olan 'nazariyyât'a da dahil olabileceğine, yanlış olup yakînî olmayanlara da dahil olabileceğine; ancak altı ve yedinci kısımdaki önermelerin her zaman yakîniyyât dışı olduğuna dikkat çeker.[83]

Karsî, cedelin nâdir olarak meşhur önermelerden ama çoğunlukla red ya da kabul ettirmek için hasım nezdinde 'müsellem' olan önermelerden oluştuğunu belirtir. Bu nedenle de şu sözün söylendiğini aktarır: "Vâkıada gerçekleşmiş olan duruma dayanan her soru ve cevab 'tahkîk', 'müsellem' olana dayanan ise 'cedel'dir."

Muğâlata'nın sûret ya da madde bakımından fasit kıyas olduğunu belirten Karsî, doğruya benzeyen yanlış öncüllerden oluşan kıyasın 'Safsata', 'meşhûrât'a benzeyen yanlış öncüllerden oluşan kıyasa ise 'Muşâğabe' denildiğini belirttikten sonra bunlara örnek olarak daha çok vahdet-i vücûdcu görüşü benimseyen mutasavvıfların (vücûdiyyûn) sözlerini verir. Ona göre mesela "Allah'tan başka hiçbir şeyin hakikati yoktur" sözü, ehl-i hakkın "Allah'tan başka hiçbir şeyin 'bizzat vâcib olan' bir hakikati yoktur" sözüne benzerdir. Yine "Allah'tan başka hiçbir şeyin varlığı yoktur; hatta her mevcut aslında ma'dûmdur ancak varlık görüntüleridir (mazharlarıdır)" sözü, en yüksek keramet mertebelerine ulaşmış 'müteşerri' sufîlerin şu sözüne benzerdir: "Hiçbir şeyin varlığı yoktur; -yani ârifin nazarında ve mülahazasında, vâkıada değil- sadece Allah'ın varlığı vardır" Bu sözü de onlar, mülâzahada istiğrâkdan ve O'ndan başkasından, hatta kendi nefsinden ve zaruri ihtiyaçlarından bile gaybûbetleri nedeniyle söylerler. Karsî, yanlış vehmî öncüllerden oluşan kıyâsa ise şu örneği verir. "Bazı bid'atçiler, "Allah'a vâsıl olmak ve ona yakınlaşmak sadece şeriatı reddedip hakikate sarılmakla olur." dediler. Bilmiyorlar ki şeriatsız her hakikat bâtıldır; zâhirin muhâlefet ettiği her bâtın da bâtıldır."[84]

Karsî, mantık eserlerinin sonunda zikredilen beş sanat içinde 'Muğâlata' konusu her geldiğinde genelde, aşırı gördüğü bazı tasavvufî sözlerden örnekler vermekte, bunların yaygın olması ve itibar görmesinden şikâyet etmekte ve yer yer bunları ağır bir şekilde eleştirmektedir. Ancak onun, toptan bir tasavvuf kar-

83 Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, 54[b]; Karsî, *el-Îsâġûci'l-cedîd*, 34.

84 Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî*, 54[b]-55[a].

şıtı olmadığı, ehl-i hak, 'müteşerri', en yüce keramet mertebelerine erişmiş sufîlerin tasavvufî görüş ve yaklaşımlarını istisna ettiği anlaşılmaktadır.[85]

Nihayet Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî* isimli eserini bir gün ve gecede yazdığını belirterek yine büyük bir ihtimalle Osmanlı'da oldukça yaygın olan, ancak kendisinin çokça eleştirdiği Molla Fenârî'nin *Îsâġûcî* şerhine göndermede bulunmaktadır. Zira Molla Fenârî de şerhinin telifine, gündüzü kısa olan günlerden birinde, sabah başladığını ve akşam ezanıyla birlikte eserin telifini bitirdiğini ifade etmektedir.[86] Karsî'nin özellikle Vahdet-i vücûd öğretisine karşı muhalefeti, Molla Fenârî[87] karşıtlığı için bir sâik olmuş olabilir. Nitekim onun, vahdet-i vücûdcu bir tasavvufî anlayışa sahip olan Abdülganî Nablûsî'den (ö. 1731)[88] ders alıp ona intisâb eden ve çağdaşı sayılabilecek olan Saçaklızâde'nin[89] meşhur *Velediyye* isimli risalesine 'nazîre' gibi *el-Velediyyetü'l-cedîde* isimli bir eser yazması ve bunu şerhetmesinde de bu yaklaşımının etkisi olduğu düşünülebilir.

Karsî'nin *Şerḥu Îsâġûcî*'de yapmış olduğu diğer atıfları da sıraladıktan sonra eserin içerik incelemesine son verip eleştirmeli metin neşrine geçmek yerinde olacaktır. Karsî, şerhi boyunca 'İmâm Gazzâlî, İmâm Senûsî, Molla Fenârî, Seyyid Şerîf Cürcânî, Teftâzânî, İbn Sînâ, Adûdiddin Îcî, Necmüddin Kâtibî, Mirzâcân'ın *Şerḥu Ḥikmetü'l-ᶜayn* hâşiyesi, Seyyid Şerîf Cürcânî'nin *Şerḥu'l-Mevâḳıf*'ı, Kâtibî'nin *Şemsiyye*'si Teftâzânî'nin *Şerḥu'ş-Şemsiyye*'si ve *Tehẕîb*'i, ehli sünnet, mutezile, kelamcılar, filozoflar, fukahâ ve sûfîler' ifadeleriyle çeşitli görüş ve sözlere atıflarda bulunmaktadır.

---

85 Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 55[a]; Karsî, *el-Îsâġûci'l-cedîd*, 34; Karsî, *Şerḥu'l-Îsâġûci'l-cedîd*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1090, 197[a]-197[b]. Karsî, *Şerḥu'l-Îsâġûci'l-cedîd*'de "vücûdiyyûn" ifadesiyle "vahdet-i vücûdcuları (el-Kâilîne bi-vahdeti'l-vücûd) " kastettiğini ifade eder. Bk. a.mlf., *Şerḥu'l-Îsâġûci'l-cedîd*, vr. 197[b].

86 Karsî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 55[b]; Molla Fenârî, *Şerḥu Îsâġûcî,* 2.

87 Molla Fenârî'nin 'vahdet-i vücûd' merkezli tasavvufî bir anlayışa sahip olduğuna dair bk., Tahsin Görgün, "Molla Fenârî", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, c. 30 (İstanbul: TDV Yay. 2005), 247. Abdülganî en-Nablûsî için bk., Ahmet Özel, "Nablûsî", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, c. 32 (İstanbul: TDV Yay., 2006), 268-270.

89 Saçaklızâde'nin Nablûsî'den ders ve hilafet alması hakkında bk., Tahsin Özcan, "Saçaklızâde Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, c. 35 (İstanbul: TDV Yay., 2008), 368-370.

3. TAHKİK

ŞERḤU ÎSÂĠÛCÎ

DÂVÛD B. MUHAMMED EL-KARSÎ EL-HANEFÎ

Eleştirmeli metin neşrinde esas alınan nüshaların rumuz bilgileri şöyledir:

1- Beyazıt Yazma Eserler Kütüphanesi, Beyazıt Koleksiyonu, no. 3129, vr. 41b-55b'da bulunan nüsha **ب** harfiyle;

2- Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi, no. 857, vr. 1b-13b'da bulunan nüsha ر harfiyle;

3- Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri Efendi Arapça Koleksiyonu, no. 1752, vr. 48b-58a'da bulunan nüsha أ harfiyle;

4- Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Genel, no. 794B, vr. 96b-114b'da bulunan nüsha **ص** harfiyle gösterilmiştir.

شَرْحُ إِيسَاغُوجِي

لِدَاوُدْ بِنْ محمد القَارِصِيّ الحَنَفِيّ

بسم الله الرحمن الرحيم

[41 ب] الحمد لله الذي وَفَّقَني لِتَسْهيل طريقة التفهيم والتعليم[1] وأرشدني لتربية الطلبة وتكميليهم بأكمل طريقٍ مستقيمٍ والصلاة والسلام على رسولنا محمدٍ صاحب الشرع القويم وعلى آله وأصحابه الذين فازوا منه بحظٍّ عظيمٍ.

وبعد،[2] يقول العبد الفقير إلى الله الغني داود بن محمد القارصيّ الحنفي عاملَهُ الله بلطفه الجليّ والخفيّ: لما كانت *الرسالة الإيساغوجية* مقدمةً لطيفةً موجزةً في المنطق ولازِمةً قراءتها بين الطلبة ولم يكن لها شرحٌ لطيفٌ موجزٌ مثلها ولذلك يظنون بل يعتقدون أنها لا تُفهَم إلّا بشروحٍ طويلةٍ وأبحاثٍ عظيمةٍ فيخلطون ويُضيّعُون أعْمَارَهم مدّةَ سنةٍ ولا يفهمون مع أنها تُتْقَنُ مدّةَ[3] شهرٍ فيحسبون أنهم يُحسنون، هيهات هيهات! فمتى يحصّلون الفنون حتى يكملون، أردت أن أشرحه شرحًا لطيفًا موجزًا غاية الإيجاز بلا إخلال ومشتملاً على القواعد اللازمة بِلا إملالٍ فعليكم بالمتون حتى تكونوا من أهل[4] الفنون وكمّلوا نفوسكم بالعلم المبين، والله الموفق ونعم المعين.

---

1 ر – والتعليم.

2 ر: أما بعد.

3 ر – مدة.

4 ب: أصحاب.

بسم الله الرحمن الرحيم

وأبحاثه طويلة لا تليق بهذا الكتاب وملخصة في شرح[5] تكملتنا فإذا تقرأها[6] تعلمها[7] فنعمتْ هي.[8]

قال الشيخ أي الكبير عِلمًا وقد يجيئ بمعنى الكبير سنًّا أو حُكمًا، الظاهر أنه من بعض تلامذته أو منه بتنزيل نفسه[9] منزلة الغائب توصيفًا له بهذه الصفات المادحة ترغيبًا في كتابه [42 أ] وتحديثًا لنعمة ربه. **الإمام** أي المقتدى به علمًا وقد يجيئ بمعنى المقتدى به حكمًا أو تصلية وهو في الأصل اسم الأمومة **العلامة** أي العالم الجامع بين العلوم العقلية والنقلية بحسب الطاقة البشرية **أفضل العلماء المتأخرين** الظاهر أنهم علماء القرون اللاحقة، كما أن المتقدمين علماء القرون الثلاثة السابقة أو[10] المقلدون في العلوم، كما أنهم المجتهدون فيها والمراد الجنس أو الغالب فكأنه أفضل الكل فَتَدَبَّرْ! **قدوة** اسم الاقتداء بمعنى المقتدى به كذلك **الحكماء** أي[11] المتصفين بالحكمة وهي لغةً العلم مطلقًا وعلم الشرائع والعلم مع العمل وكل كلام وافق الحق والمنفعة العظيمة المترتبة على الفعل[12] والعدل، وعرفًا خاصًّا بمعنى الصفة استكمال النفس الإنسانية بحسب القوة النظرية والعملية بحسب الطاقة البشرية، وبمعنى الفن علم بأحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بحسب الطاقة البشرية **الراسخين** أي[13] القويين في الحكمة **أثير الدين** أي مختار الدين، الظاهر أنه عطف بيان للشيخ لأنه اشتهر به **الأبهري،** والأبهر[14] كالجعفر **طيب الله ثراه** أي حاله في قبره **وجعل الجنة مثواه** أي مكانه ومستقره.

نحمد الله مقول القول **على توفيقه** وهو لغة جعل السبب موافقًا للمسبب وعرفًا خلق الطاعة[15] أو خلق القدرة[16] على الطاعة[17] أو تهيئة أسباب الخير[18] وتنحية أسباب الشر **ونسأله** أي منه تعالى[19] **هداية طريقه** والهداية لغةً وعرفًا الدلالة بلطف وهي الإرشاد أي جعل أحد راشدًا أي عارفًا طريق البغية[20] بالإراءة أو بالبيان سواء سلكه المهتدي كالمؤمنين أوْ لاَ، كَالكافرين وسواء وصل

---

5 ر – شرح.

6 ر: قرأها.

7 ر،ص: + وتضبطها.

8 أ، ب + ونعم.

9 ر: بتنزيل بنفسه.

10 ر: هو.

11 أ – أي.

12 ر: العقل.

13 ر – أي.

14 ر: الأبهري.

15 ر: الطاقة.

16 هامش ر: عند الإمام الحرمين.

17 ر+ أو الدعوة إلى الطاعة. و في هامشه: عند المعتزلة. و في هامش ص: + أو الدعوة إلى الطاعة.

18 هامش ر: عند الأشعري رحمه الباريء.

19 ر– تعالى.

20 هامش ص: + المقصود.

المهتدى البغية التي هي دخول الجنة ونعيمها[21] [42 ب] كغالب المؤمنين المختومين[22] بالحسن أو لا كالمختومين[23] بالسوء العياذ بالله تعالى وهذا هو الموافق[24] لكتب اللغة وظواهر الآيات ولذا اختاره أهل السنة والجماعة رضي الله عنهم وقال بعض المحققين الهداية عند أهل السنة الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب وعند المعتزلة الدلالة الموصلة[25] إلى المطلوب والمراد من الطريق الحكم المطابق للواقع حكمًا شرعيًّا أو عقليًّا أو[26] الدين أي حكمًا شرعيًّا فقط **ونصلي على محمد وعترته** أي أهل بيته أو جماعته[27] من آله **وأصحابه** أجمعين.

أما بعد، أي بعد البسملة والحمدلة والصلولة[28] فأقول ألبتة **هذه** أي المجموعة المترتبة الخاضرة في ذهني تخيلًا[29] من المعاني المعقولة أو الألفاظ المتخيلة أو النقوش المكتوبة المأخوذة مع الهيئة الاجتماعية **رسالةٌ** أي جملة مشتملة على القواعد العلمية على سبيل الاختصار **في** علم **المنطق** أي في بيانه **أوردنا فيها ما**[30] أي قواعد لازمة غالبة **يجب** أي وجوبًا عاديًّا بين الطلبة أو العلماء لا عقليًّا ولا شرعيًّا[31] **استحضارها** أي أولاً **لمن يبتدئ في شيء من العلوم** أي العلوم الحقيقية[32] غير المنطق المتبادرة منها كالعقائد والحكمة[33] لا الاعتبارية كالصرف والنحو على ما هو العادة الآن أو العلوم كلها غير المنطق على أنه آلة لتحصيل جميع العلوم فإنه لا يتوقف على علم بل كل علم يتوقف عليه. فإن في كل علم تعاريف وأدلة لا يعرف صحتها إلا به كما لا يخفى ولذا[34] قال الإمام الغزالي:[35] من لا معرفة له بالمنطق لا ثقة بعلمه. وقال الإمام السَّنُوسِي: العلوم كلها طوع اليد لمن كان له قوة في المنطق. ولذا سمي معيار العلوم وعلم الميزان، وإلى الله المشتكى من سوء [43 أ] المعلمين لا يُفهِّمون مسائله وقواعده بل يكثرون[36] مباحثه وزوائده ويُشَتِّتون أذهان الطلبة ويتحجون بأنهم من البحاثين الكُملة.

---

21 ر، ص: نعمها.

22 ر: المحتومين.

23 ر: كالمحتومين.

24 ر: الموفق.

25 في هامش ص + بالفعل.

26 أ، ب، ر: و.

27 ب: وجماعته.

28 أ، ب، ر: والصلوة.

29 ص – الخاضرة في ذهني تخيلًا.

30 أ – ما.

31 ب، أ – ولا شرعيًّا.

32 ر: الحقيقة.

33 ص + الحقية.

34 في هامش ص: وكذا.

35 ب + رح.

36 ر: يكثر.

مستعينًا بالله تعالى حال من فاعل أوردنا ولم يجمع لأن المراد الواحد **أنه مفيض الخير** أي معطيه **والجود** أي[37] أثر الجود والجود[38] على أنه عطف تفسير له.

اعلم[39] أنه ينبغي لكل طالب علم أن يعرف قبل الشروع في المقصود ثلاثة أشياء تعريف العلم وموضوعه وغرضه حتى يحصل أولاً المعرفة الإجمالية بها ويميز المقصود عن غيره فيجتهد بما يعنيه من القواعد المنطقية ولا يلتفت إلى ما لا يعنيه من المباحث[40] الخارجية.

فالمنطق لغة مصدر يجيء لثلاثة معانٍ بمعنى النطق والتعقل والعقل، واصطلاحًا عند المتأخرين[41] قوانين[42] تعصم مُراعاتُها[43] الذهن عن الخطأ في الفكر والنظر، وعند المتقدمين علمٌ بأحوال المعقولات الثانية من حيث تنطبق على المعقولات الأولى. وموضوعه عند الأول المعلوم التصوري والتصديقي[44] من حيث يوصل إلى مجهول تصوري وتصديقي.[45] وعند الثاني المعقولات الثانية من تلك الحيثية وغرضه عندهما[46] تحصيل المجهولات التصورية[47] والتصديقية وحفظ الذهن عن الخطأ فيها.

ولما كانت التصورات مقدَّمةً على التصديقات طبعًا وزمانًا[48] ورتبةً قدَّمها عليها وضعًا فقال **إيساغوجي** أي هذه المباحث التي ستقرأها مباحث الكليات الخمس الآتية. فإيساغوجي لفظٌ يوناني مركب في الأصل من ثلاثة ألفاظ بمعنى أنا أنت ثمة جعل اسمًا[49] للحكيم الذي اخترع[50] الكليات الخمس ثم لها ولمّا توقف[51] إفادة المعاني واستفادتها على اللفظ الدال بالوضع قال أولاً [43 ب]

اللفظ وهو لغة الرمي واصطلاحًا صوت من شأنه أن يخرج من الفم معتمدًا على المخرج **الدال** الدلالة لغةً الإرشاد وعرفًا عامًّا وقيل خاصًّا أي اصطلاحًا كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر فإن كان الأول[52] لفظًا فلفظية وإلا فغير لفظية

---

37 ر – أي.

38 ر، ص: أو الجود.

39 أ – اعلم.

40 تصحيح في هامش ص: من المباحثات.

41 ب + رح.

42 ب: قواعد.

43 ر: مراتها.

44 ر، ص: أو التصديقي.

45 ر، ص: أو التصديقي.

46 أ، ر: عندها. و في هامش ر: أي عند المتأخرين والمتقدمين.

47 ر: التصوري.

48 ر: أو زمانًا.

49 أ: أنا أنت ثم جعل ناسخًا؛ ب: أنا أنت ثمة جعل ناسخًا.

50 ر: الذي أخدع.

51 ر: ثم لمّا توقف.

52 هامش ر: أي الدال.

وكل منهما ثلاث وضعية وعقلية وطبعية ولما كان الموقوف عليه هو اللفظية الوضعية قيّدهما بقوله[53] **بالوضع** وهو لغة جعل الشيء في حيزٍ وعرفًا تعيين شيء لشيء[54] بحيث متى أدرك الأول فهم الثاني للعالم به.

والوضع اللفظي قسمان شخصي إن كان الموضوع مادةً ونوعي إن هيئته[55] إفراديةً أو تركيبيةً وقسمان أيضًا عام إن كان الموضوع له مفهومًا كليًّا أو جزئيًّا لكن ملحوظًا بمفهوم كلي وخاص إن كان[56] مفهومًا جزئيًّا ملحوظًا بعينه.

يدل على تمام ما وضع له بالمطابقة الظاهر بالمطابقية لموافقته إياه في التمامية **وعلى جزئه بالتضمن** بل بالتضمنية[57] لدلالة على ما في ضمن الكل **إن كان له**[58] أي للموضوع له ويسمى بالمعنى والمفهوم والمدلول والمسمى **جزء** أي جزء عقلي لا خارجي لأن المفهوم لا يكون إلا في العقل لأنه الصورة الحاصلة في الذهن من اللفظ الموضوع وهذا يدل على أن المفهوم قد لا يكون له جزء عقلي فلا يوجد دلالة تضمنية وفيه نظر لأن البساطة العقلية ممنوعة عند المحققين وإنما الثابت هو البساطة الخارجية[59] في الماديات عند المتكلمين وفي المجردات عند الحكماء فظهر فساد قول الفناري كما في البسائط مثل الواجب تعالى والنقطة[60] مع أنه لا يقال في حقه تعالى[61] أنه بسيط [44 أ] كما لا يقال إنه مركب عند المتكلمين بل عند الحكماء أيضًا لأنهما من خواص الممكنات كما لا يخفى.

وعلى ما يلازمه في الذهن لأنه أمر ذهني وكذا لازمه ثم الظاهر من الإطلاق ومن المثال الآتي أنه مطلق اللزوم الذهني ولو في العادة كما هو الظاهر في كلام المتأخرين ولك أن تقول المراد[62] اللزوم الذهني البين بالمعنى الأخص وهو ما يلزم تصوره من تصور الملزوم كلزوم الملكات[63] لإعدامها لا بالمعنى الأعم وهو ما يلزم الجزم باللزوم من تصورهما والنسبة[64] بينهما ولا غير[65] البين وهو ما يحتاج في الجزم باللزوم إلى وسطٍ برهاني كما هو الشرط عند المتقدمين والمثال مبني على المسامحة **بالالتزام** بل بالالتزامية.

كالإنسان فإنه يدل على تمام **الحيوان الناطق بالمطابقة** وفيه أن الحيوان الناطق ليس موضوعًا له للإنسان بل الحقيقة العقلية التقريبية لافراد مفهومه باعتبار المنطقيين تدبر![66] **وعلى أحدهما** أي مع الدلالة لهما إذ دلالة[67] المجاز مطابقية عند المحققين على عموم المجاز في الوضع **بالتضمن وعلى قابل العلم وصنعة الكتابة**[68] أي مع الدلالة لهما أيضًا **بالالتزام.**

---

53 ص – بقوله.

54 ر + متى أدرك.

55 ص + نوعية.

56 ب: انه؛ أ، ر: ان.

57 ر: لتضمنه.

58 ر + جزء.

59 ر – الخارجية.

60 في هامش ص: النقطة نهاية الخط.

61 ر – أنه بسيط كما لا يقال.

62 ب + من.

63 ر+ المضافة. وفي هامش ص: أي الموجودات.

64 ر: في النسبة.

65 ر: عين.

66 ر – تدبر.

67 ر: الدلالة.

68 ر: الكتاب.

واعلم أن قيد الحيثية معتبر[69] في كل أمور تختلف باختلاف الاعتبار كهذه الدلالات الثلاث فلا تنتقض تعريف كل بالآخرين إذا وجد لفظ موضوع للكل والجزء واللازم كالشمس إن وضع لمجموع الجرم والضوء[70] تأمل تنل!

ثم اللفظ أي الموضوع **إما مفرد وهو الذي لا يراد بالجزء منه** أي لا يصح أن يراد على قانون العربية بجزئه **دلالة على جزء معناه** إما لعدم دلالته لعدم وضعه **كالإنسان** [44 ب] وإما لعدم جزئه كهمزة الاستفهام وإما لدلالته على معنى في الأصل لا في الحال كعبد الله علمًا وكذا الحيوان الناطق علمًا فإن جزئيها[71] حينئذٍ كجزء الإنسان فالمفرد ثلاثة لا أربعة كما اشتهر ولا خمسة كما توهمه الفناري حيث زاد ما لا جزء لمفهومه كالنقطة وقد عرفت فساده وقد يجيئ[72] المفرد بمعنى ما ليس بجملة أو ما ليس بمثنى ولا مجموعًا أو ما[73] ليس بمضاف فعليك النسبة بينهما.

وإما مؤلف وهو الذي لا يكون كذلك أي مركب أي الذي يصح أن يراد بجزئه دلالة على جزء معناه **كرامي الحجارة** وهو قسمان تام وناقص والتام قسمان خبري وإنشائي والناقص أيضًا[74] قسمان تقييدي وغيره.

والمفرد إما كلي وهو الذي لا يمنع نفس تصور مفهومه عن[75] **وقوع الشركة** أي شركة كثير فيه وإن منعه الدليل الخارجي كالأنواع[76] المنحصرة في أشخاصها الواحدة مثل الشمس والقمر والإله والخالق للعالم والخاتم للأنبياء والرحمة للعالمين وكالكليات الفرضية كشريك الباري واللاشيء[77] والمعدومة كالعنقاء[78] وجبل من ياقوت **كالإنسان**[79] **وإما جزئي وهو الذي يمنع نفس تصور مفهومه عن ذلك** أي عن[80] وقوع الشركة فيه كالأعلام الشخصية كزيد.

والسر في كون الكلي غير مانع والجزئي مانعًا أنه ينتزع المفهوم الكلي من أفراد محققة أو مخيلة بحيث يشملها[81] ولا يخص[82] بواحدٍ منها والمفهوم الجزئي من فرد كذلك معين بوجه ما بحيث يخصه كذا حققه المحقق الشريف في شرح *المواقف* وكان كل أمر في الخارج تحققًا[83] أو تخيلاً[84] معقولاً أولاً وكل أمر في الذهن كذلك معقولاً [45 أ] ثانيًا على ما حققه المحقق[85] الميرزجاني في *حاشية* شرح حكمة *العين* فليكن هذا على ذكر منك[86] ولا تنظر إلى ما تكلف الفناري هنا وتعسف[87].

---

69 ر، ص: معتبرة.

70 ص + ولكل منهما.

71 ر: فأجزيها؛ أ، ب: جزئهما.

72 ر: ويجيئ.

73 ر: وما.

74 ر – أيضًا.

75 ب: من.

76 ر: كأنواع.

77 ر – اللاشيء.

78 ر: العنقاء.

79 ر: كإنسان؛ ص – كالإنسان.

80 أ، ب: من.

81 أ، ب: يشابها.

82 ر: يُحصى.

83 ر: تحقيقًا.

واعلم أن الكلي والجزئي حقيقة في المفهوم ومجاز مشهور في اللفظ اختاره لشهرته ويتسق[88] الكلام وإن اخترت الحقيقة حذفت المفهوم وكذا الأمر فيما سيأتي.

ثم اعلم أن مفهوم لفظ الكلي كلي منطقي[89] ومعروضه كلي طبيعي[90] والمجموع كلي عقلي ولا وجود لواحدٍ منها[91] في الخارج عند المحققين كالسعدين بل هي أمور اعتبارية عقلية معدومة[92] وبعض الطبيعي[93] موجود في ضمن أفراده عند الشيخ أبي علي السينا وصاحب *المواقف* و*الشمسية* والحق مع المحققين كما حققه الشريف في *شرح المواقف* وأيضًا كما أنها لا وجود لها في الخارج لا وجود لها في الذهن عند المتكلمين فإنه لا تحقق في الذهن عندهم بل تعقل محض خلافًا للحكماء فإن الحاصل في الذهن[94] عندهم إما ماهيات الأشياء أو أشباهها.

و المفهوم[95] **الكلي** قسمان بالنسبة إلى أفراده لا بالنسبة إلى حصصه فإنه بالنسبة إليها نوع حقيقي وعينها[96] كالوجود فإنه ليس له أفراد عند المحققين بل له حصص وكذا كل معنى مصدري وجودي **إما ذاتي** أي ما ليس بعرضي سواء كان تمام الذات كالنوع أو بعضه كالجنس والفصل **وهو الذي يدخل في حقيقة جزئياته** أي لا يخرج عن حقيقة أفراده الشخصية أو النوعية **كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان والفرس وإما عرضي وهو الذي يخالفه** أي لا يدخل في حقيقة جزئياته **كالضاحك بالنسبة إلى الإنسان**.

واعلم أنهم قالوا يحمل على الشيء بأمور عامة وخاصة [45 ب] كما يقال الإنسان حيوان وماش[97] وناطق وضاحك[98] فمقدم العامة ذاتي جنسٌ كالحيوان ومقدمة الخاصة ذاتي فصل كالناطق والمركب[99] منهما ذاتي[100] نوع كالإنسان ومؤخر العامة عرضي عام كالماشي ومؤخر الخاصة عرضي خاص كالضاحك وهذا كلام نفيس فليحفظ!

---

84 ص: محققًا أو مخيلاً. وفي هامش ص: خبر منصوب.

85 ر – المحقق.

86 ر: ما كرمتك.

87 ر: وتعسفه.

88 ر، ص: وليمسق.

89 ص: أن مفهوم اللفظ الكلي علي الحقيقة كلي منطقي.

90 ص: طبعي.

91 أ، ب، ص: منهما.

92 ر: ومعدومة.

93 ص: الطبعي

94 ر – في الذهن عندهم بل تعقل محض خلافًا للحكماء فإن الحاصل في الذهن.

95 ص – والمفهوم.

96 أ، ب: وعينهما.

97 ص + ومتحرك.

98 ص + وكاتب.

99 ر: والمركبة.

100 ر: ذات.

والذاتي ثلاثة **إما مقولٌ في جواب ما هو** الذي يسأل[101] به عن الذاتي الغير المميز للشيء **بحسب الشركة المحضة** أي الخالصة أي بحسب الشركة لا بحسب الخصوصية أي إذا سُئل به عن شيء لا يكون جوابًا لأن السؤال به عن تمام الماهية المشتركة أو الخاصة و[102] الجنس مشتركة لا خاصة فالمراد بما هو عنوان ما هو إذ لا يقع الجنس جوابًا إلا في جواب ما هما أو ما هم **كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان والفرس** فإنه إذا قيل الإنسان والفرس ما هما يجاب بأنهما حيوان وإذا قيل الإنسان[103] ما هو لا يجاب بأنه حيوان بل حيوان ناطق **وهو الجنس ويرسم** أي يُعرَّف بالعرضيات أو بالمختلطات **بأنه كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو** واحترز بمختلفين بالحقائق[104] عن النوع والخاصة والفصل القريب وبجواب ما هو عن الفصل البعيد أي[105] فصل الجنس وخاصة والعرض العام وإنما كان تعريفه وتعريف أخواته رسمًا إما لأن الكلية والمقولية عارضتان[106] أو المقولية عارضة بعد تقومها في أنفسها.

وإما مقول في جواب ما هو بحسب الشركة تارة **والخصوصية** أخرى فقوله[107] **معًا** للمعية الثبوتية لا للمعية الآنية كما يتوهم كالإنسان بالنسبة إلى زيد وعمرو فإنه إذا قيل زيد وعمرو ما هما يجاب بأنهما إنسان[108] وإذا قيل [46 أ] زيد ما هو يجاب أيضًا بأنه إنسان **وهو النوع ويرسم بأنه كلي مقول على كثيرين مختلفين بالعدد** أي بالشخص **دون الحقيقة في جواب ما هو** واحترز[109] بقوله مختلفين بالعدد عن الجنس وخاصته والعرض العام والفصل البعيد وبجواب ما هو عن الفصل القريب وخاصة النوع.

وإما غير مقول في جواب ما هو لا بحسب الشركة ولا بحسب الخصوصية **بل مقول في جواب أي شيء هو في ذاته**. اعلم أن السؤال بأي شيء هو عندهم عن المميز له فإنْ قُيِّد[110] بِ'في ذاته'[111] فَعن المميز الذاتي فيجيب بالفصل وإن [قُيِّد] بِ'في عرضه' فعن العرضي فبالخاصة وإن أطلق فعن المطلق فأنت[112] مخير ولذا قال **وهو الذي يميز الشيء عما يشاركه في الجنس كالناطق بالنسبة إلى الإنسان** فإنه يميزه عما يشاركه في الحيوان وفيه أيضًا تنبيه على أن كل ماهية لها فصل فلها جنس ألبتة بناء على امتناع تركيب ماهية عن[113] أمرين متساويين كما هو مذهب المتقدمين ولم يعتبر خلاف المتأخرين في جوازه تدبر! **وهو الفصل** قريب إن ميزه عن المشاركات في الجنس القريب وبعيد إن [كان] في [الجنس] البعيد[114] **ويرسم بأنه كلي مقول**[115] **على الشيء في جواب أي شيء**[116] **هو في ذاته** يخرج به الخاصة وخروج الثلاثة ظاهر.

---

[101] ر: يسأله.

[102] أ، ب: أو.

[103] ر – والفرس ما هما يجاب بأنهما حيوان وإذا قيل الإنسان.

[104] ر – في جواب ما هو واحترز بمختلفين بالحقائق.

[105] أ، ب:إلي.

[106] أ، ب: عارضان.

[107] ر – فقوله.

[108] ر: الإنسان.

[109] ب: واختلف.

[110] ر – قيد.

[111] ر: نفى ذاته.

[112] ر: فإنك.

[113] أ: على.

[114] ر – إن ميزه عن المشاركات في الجنس القريب وبعيد إن في البعيد.

وأما العرضي فإما أن يمتنع انفكاكه عن الماهية أي من حيث هي هي ويسمى لازم الماهية أيضًا كالزوجية للأربعة والفردية للثلاثة **وهو العرض اللازم أو لا يمتنع** أي ما يجوز مفارقته وإن لم يفارق[117] أصلًا **وهو العرض المفارق**[118] كالسواد للحبشي والبياض للرومي تدبر!

وكل واحدٍ منهما [46 ب] **إما أن يختص بحقيقة واحدة وهو الخاصة كالضاحك بالقوة** خاصة لازمة **وبالفعل** خاصة مفارقة **للإنسان وترسم بأنها كلية تقال**[119] **على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولاً عرضيًّا.**

وإما أن يعم أي كل من اللازم والمفارق **حقائق** قوله **فوق واحدة** إشارة إلى أن المراد بالحقائق ما فوق الواحد بطريق عموم المجاز **وهو العرض العام كالمتنفس بالقوة** عام لازم **وبالفعل** عام مفارق **للإنسان وغيره من الحيوانات ويرسم بأنه كلي يقال على ما تحت حقائق مختلفة قولاً عرضيًّا** والمشهور أن العرضي قسمان عام وخاص وكل منهما قسمان لازم ومفارق وهو الظاهر من جعل الكليات خمسًا.

ثم اعلم أن الكليات الخمس من الأمور المختلفة[120] باختلاف الاعتبار فإن اللون جنس للأسود ونوع للمكيف وفصل للكثيف وخاصة للجسم وعرض عام للحيوان فلا بد من اعتبار قيد الحيثية في تعريف الخمس أي من حيث هو كذلك وأيضًا كونها خمسًا بالنسبة إلى أفرادها وإلا فبالنسبة إلى حصصها كلها أنواع حقيقية فلا تغفل!

[القول الشارح]

ولما فرغ من مبادئ التصورات شرع في مقاصدها فقال **القول الشارح** أي هذه المباحث مباحث التعريف وإنما سمي قولاً لكونه مركبًا دائمًا ولو بالآخر عند الجمهور أو غالبًا عند المحققين وشارحًا لإيضاحه المعرف.

اعلم أن التعريف المعتبر عندهم اثنان حقيقي واسمي الأول ما يقصد به[121] تصور الشيء بكنهه[122] أو بوجهه والثاني ما يقصد به تفصيل مفهوم اللفظ[123] بكنهه [47 أ] أو بوجهه[124] و[125] لمناسبته الأول غرضهم غالبًا أراد بيان أقسامه الأربعة فقال **الحد** أي الكامل المتبادر منه ولذا[126] قال **قول** أي مركب عقلي أو لفظي **دال على ماهية الشيء** أي تمام ماهية المتبادر منها ولذا قال **وهو الذي يتركب عن جنس الشيء وفصله القريبين**[127] **كالحيوان الناطق بالنسبة إلى الإنسان وهو الحد التام** ولما ورد وما الحد الناقص قال:

---

115 ر: يقال.

116 أ: اللاشيء.

117 ر: يفارقه.

118 ر – وهو العرض المفارق.

119 أ: يقال.

120 ر: المختلطة.

121 ص: – به.

122 ص: إما بكنهه:

123 أ، ب، ر – اللفظ

124 ر – والثاني ما يقصد به تفصيل مفهوم اللفظ بكنهه أو بوجهه.

125 أ، ب: أو.

126 أ، ر: كذا.

127 ر: القريب.

والحد الناقص هو الذي يتركب عن الجنس البعيد وفصله القريب كالجسم الناطق أي غالبًا إذ قد[128] يكون بالفصل القريب فقط كالناطق ولعله[129] تركه اختيارًا لمذهب الجمهور وقيل لأنه إن كان بمعنى[130] جسم أو جوهر له النطق[131] ونحوه كان كالجسم الناطق بعينه وإن كان بمعنى شيء[132] له النطق ونحوه لم يكن حدًّا لأن الشيئية عارضة وفيه أن الظاهر أنه[133] بمعنى ذات له النطق فتدبر! وكثيرًا ما يجيئ الحد في عبارة المتأخرين بمعنى التعريف الجامع المانع فلا تغفل!

والرسم التام هو الذي يتركب عن جنس الشيء القريب صفة الجنس **وخواصه اللازمة** الظاهرة وخاصته اللازمة **كالحيوان الضاحك في تعريف الإنسان** وإنما كان رسمًا ناقصًا لا حدًّا ناقصًا لأن المشهور أن المركب من الداخل والخارج خارج وإنما سمي تامًّا لمشابهة الحد التام في ذكر الجنس القريب.

والرسم الناقص هو الذي يتركب عن عرضياتٍ تختص جملتها من حيث الجملة **بحقيقة واحدة كقولنا في تعريف الإنسان إنه ماشٍ على قدميه عريض الأظفار بادي البشرة مستقيم القامة ضحّاكٌ بالطبع** والمقصود زيادة الإيضاح [47 ب] وإلا يكفي بعضها كما لا يخفى ويقدر أيضًا أي غالبًا إذ قد يكون بالخاصة وحدها كالضاحك وبالجنس البعيد والخاصة كالجسم الضاحك كما في الشمسية بل حَصَره فيها في هذين القسمين وكلام المصنف مبني على ما قاله[134] العلامة التفتازاني في شرحها وكثيرًا ما يضعون العوارض العامة مواضع الأجناس البعيدة لما[135] فيه من زيادة الإيضاح وسهولة الاطلاع فلا يلزم أن يكون كل قيد في التعريف للاطلاع على الذاتي أو للتمييز[136] كما لا يخفى فالاحتمال في المعرف المعتبر عندهم سبعة تذكر ولا تنس! وههنا أبحاث شريفة وشحنا بها التكملة فلا يليق بهذا المقام.

[القضايا]

ولما فرغ من[137] مقاصد التصورات شرع في مبادئ التصديقات فقال **القضايا** تذكر **القضية** لغة بمعنى القضاء وهو الحكم بمعنى أداء الواقع واصطلاحًا **قول** أي مركب عقلي حقيقةً ولفظي مجازًا **يصح أن يقال لقائله إنه صادق فيه أو كاذب فيه** لكونه[138] مركبًا تامًّا خبريًّا[139] يحتمل في نفسه الصدق والكذب فيخرج المركبات الناقصة والتامة الإنشائية والاخصر الأوضح قول يحتمل الصدق والكذب كما في التهذيب.

---

128 ر: وقد.
129 أ: أو لعله.
130 ر – بمعنى.
131 أ، ر: المنطق.
132 أ: الشيء.
133 ر – أنه.
134 ر، ص : قال.
135 ر: كما.
136 ر: وللتمييز.
137 ر: عن.
138 ر: ليكون.
139 أ: جزئيًا.

وهي ثلاثة باعتبار الحكم **إما حملية** إن حكم فيها بثبوت شيء لشيء[140] أو سلبه عنه **كقولنا زيد كاتب** وليس بعالم **وإما شرطية متصلة** إن حكم فيها باتصال نسبة لنسبة أو عدمه[141] **كقولنا إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود** وليس إن كانت الشمس طالعة فالليل موجود **وإما شرطية منفصلة** إن حكم فيها بانفصال نسبةٍ لنسبة[142] أو عدمه **كقولنا** [48 أ] **العدد إما زوج وإما فرد**[143] وليس العدد إما أن يكون زوجًا وإما أن يكون منقسمًا بمتساويين وفي مثال المصنف مسامحة إذ ظاهرة حملية مرددة المحمول كما لا يخفى ولم يذكر سوالبها لظهور الأسماء في موجباتها حتى يطمئن المبتدئ بها دونها تدبّر!

والجزء الأول من الحملية يسمى موضوعًا لأنه وضع لأن يحمل عليه ثم الغالب أنه يراد به ما صدق عليه المفهوم من الأفراد الشخصية ويسمى ذات الموضوع وقد يراد المفهوم ويسمى وصف[144] الموضوع وعنوانه **والثاني محمولاً** لحمله على الأول غالبًا ولو[145] بالسلب ولا يراد منه ذات المحمول بل وصفه وعنوانه دائمًا **والجزء الأول من الشرطية** متصلة كانت أو منفصلة **يسمى مقدمًا** لتقدمه في الذكر طبعًا وإن تأخر[146] وضعًا **والثاني تاليًا** لتلوّه وتبعيته لذلك.

والقضية مطلقًا **إما موجبة** إن كان الحكم بالثبوت **كقولنا** في الحملية **زيد كاتب وإما سالبة** إن كان بعدمه **كقولنا** فيها **زيد ليس بكاتب** وأمثلة الشرطيات[147] قد تقدمت.

وكل واحد منهما[148] في الغالب ثلاثة باعتبار الموضوع في الحملية[149] وباعتبار زمان المقدم في الشرطية فيخرج[150] الطبيعية[151] التي يكون الحكم فيها على طبيعة الموضوع ومفهومه نحو الإنسان نوع والحيوان جنس **إما مخصوصة** وتسمى شخصية أيضًا إن كان الحكم على شخص معين أو في زمان معين **كما ذكرنا** أي المخصوصة الحملية وأما مثال المخصوصة الشرطية المتصلة إن جئتني في هذه الجمعة فأنا أكرمك [48 ب] أو لا[152] أضربك **و**[153] **إما كلية مسورة** وتسمى[154] محصورة أيضًا إن كان الحكم على جميع أفراد الموضوع أو في جميع أزمان المقدم **كقولنا** في الكلية **كل إنسان كاتب ولا شيء من الإنسان بكاتب** وفي الشرطية المتصلة كلما

---

140 ر: بشيء.
141 أ: عدمية.
142 ر – لنسبة.
143 ر: إما أن يكون زوجًا أو فردًا.
144 ر: وصوف.
145 ب: أو لو.
146 ر: تأخرت.
147 ر: الشرطية.
148 أ، ب: منها.
149 أ: الجملة.
150 ر: فجراح.
151 أ، ر: الطبيعة؛ ص: الطبعية.
152 ر: ولا.
153 ر: أو.
154 ر: ويسمى.

كانت الشمس طالعة فالنهار موجود أو فالليل[155] ليس بموجود **وإما جزئية مسورة** وتسمى محصورة أيضًا إن كان الحكم على بعض[156] الأفراد أو في بعض الأزمان **كقولنا بعض الإنسان كاتب**[157] **وبعض الإنسان ليس بكاتب.**

اعلم أن السور للإيجاب الكلي في الحملية كل وجميع ولام الاستغراق وما في معناها وفي الشرطية كلما[158] ودائمًا ومتى وما في معناها وللإيجاب الجزئي في[159] الأولى بعض وواحد وما في معناهما وفي الثانية قد تكون[160] وربما[161] وما في معناهما وللسلب[162] الكلي في الأول لا شيء ولا واحد وفي الثانية ليس البتة وللسلب الجزئي في الأول ليس كل وليس بعض وبعض ليس وفي الثانية قد لا يكون.

وإما أن لا يكون كذلك[163] أي مخصوصة ومسورة **وتسمى**[164] **مهملة** لإهمال السور فيها **كقولنا** في الحملية **الإنسان** اللام للعهد الذهني أو[165] للجنس مرادًا به الفرد مطلقًا تدبر! **كاتب والإنسان**[166] **ليس بكاتب** وفي الشرطية إن جاء أو[167] إذا جاء زيد فأكرمته والمهملة في قوة الجزئية إن لم تكن من مسائل العلوم وإلا[168] ففي قوة الكلية نحو الفاعل مرفوع والمفعول منصوب والمضاف إليه مجرور وقيل السالبة المهملة نحو لم يقم إنسان في قوة السالبة الكلية لوقوع موضوعها في حيز النفي وفيه أن المختار أنه [49 أ] سالبة كلية.

والمتصلة قسمان باعتبار كيفية الاتصال **إما لزومية** إن لزم[169] التالي للمقدم **كقولنا إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود** قالوا منشأ اللزوم كون المقدم علة التالي أو بالعكس أو كونهما معلولي علة واحدة أو متضايفين وفيه أنهم إن أرادوا بالعلة العلة[170] الموجبة أي المؤثرة[171] فلا يصح مثالهم[172] لما بطلوع الشمس وإن أرادوا المستلزمة[173] فلا حاجة إلى إخراج الآخرين عن الأولين تأمل! **وإما اتفاقية** إن[174] لم يلزم **كقولنا إن كان الإنسان ناطقًا كان الحمار ناهقًا.**[175]

---

155 ر: أو لا لليل.

156 أ – بعض.

157 أ – بعض الإنسان كاتب.

158 ر: كلها.

159 أ، ر – في.

160 أ، ر: يكون.

161 ر + يكون.

162 ر: وفي الثانية.

163 ر: لذلك.

164 ر: ويسمى.

165 أ، ب: و.

166 ر: الإنسان.

167 أ، ب، ر: و.

168 في هامش ر: أي إن كان من مسائل العلوم.

169 ر: أي لزوم.

170 ر – العلة.

171 أ، ب: إلى مؤثر؛ ص: الموجبة المؤثرة.

والمنفصلة ثلاثة باعتبار كيفية الانفصال أيضًا **إما حقيقية** وهي التي يحكم فيها بالتنافي بين المقدم والتالي في الصدق والكذب معًا أو بعدمه بينهما فيهما **كقولنا** في الموجبة **العدد إما زوج وإما فرد** وفي السالبة ليس العدد زوجًا أو منقسمًا بمتساويين **وهي مانعة الجمع والخلو**[176] **وإما مانعة الجمع فقط** وقد يحذف قيد فقط فتكون أعم من الحقيقية **كقولنا هذا الشيء إما حجر وإما**[177] **شجر** فإنه لا يجوز تحققهما معًا بل يجوز رفعهما معًا وسالبتها[178] بزيادة لا فيها **وإما مانعة الخلو فقط** وقد يحذف فتكون أعم **كقولنا زيد إما أن يكون في البحر وإما أن لا يغرق** فإنه لا يجوز رفعهما معًا بل يجوز تحققهما معًا وسالبتها بذكر لا في المقدم وحذف لا في التالي فإن كل مادة صدق فيها موجبة منع الجمع[179] كذب فيها سالبة وصدق سالبة منع الخلو وبالعكس وكذا من جانب سالبتهما تدبر حتى تفهم فإنه نفيس!

وقد تكون المنفصلات [49 ب] الثلاثة[180] **ذات أجزاء**[181] ثلاثة أو أكثر فالثلاثة **كقولنا العدد إما زائد أو ناقص أو مساوٍ** والكلمة إما اسم أو فعل أو حرف والأكثر كقولنا العنصر إما تراب أو ماء أو هواء أو نار والكلي إما جنس أو فصل أو نوع أو عرض عام أو خاص ثم العدد الزائد في عرفهم ما يزيد المجتمع من كسور التسعة عليه كاثني عشر والناقص ما ينقص عنه كالأربعة والمساوي ما يساويه كالستة.

واعلم أن هذا بحسب الظاهر وإلا فالمنفصلة لا يتركب أكثر من جزءين لأن الانفصال نسبة[182] واحدة فلا تتصور إلا بين الشيئين فالمثال المذكور ثلاث منفصلات في الحقيقة.

[التناقض]

ولما فرغ من القضايا شرع في بيان أحكامها الغالبة فقال **التناقض** أي[183] بين القضايا إذ الكلام فيه وما بين المفردات فاختلافها[184] بوجود لا ونحوه في أحدها[185] كحجر ولا حجر وما يشملها[186] ما يقال رفع كل شيء نقيضه **وهو اختلاف القضيتين**[187] خرج اختلاف المفردين والمختلفين **بالإيجاب والسلب** خرج اختلافهما بالحمل والشرط والعدول والتحصيل وغيرها[188]

---

172 ر – مثالهم.

173 أ، ب: المستلزم.

174 ر: أيي.

175 ر: فالحمار ناهق.

176 ر + معًا.

177 ر: أو.

178 أ، ب: وسالبتهما.

179 أ، ب: الكذب؛ في هامش ص: الخلو، صح.

180 ر – ثلاثة.

181 ر + أيي.

182 ر: بنسبة.

183 ر + ما.

184 أ، ب: فاختلافهما.

185 أ، ب: أحدهما.

186 ر: يشملها.

187 ر: القضيين.

بحيث يقتضي ذلك الاختلاف **لذاته**[189] أي لا لأجل واسطة نحو زيد إنسان وزيد ليس بناطق والواسطة مساواة المحمولين ولا لخصوص[190] مادة كما في قولنا كل إنسان حيوان ولا شيء من الإنسان بحيوان وكذا موجبتهما الجزئية **أن يكون أحديهما صادقة والأخرى كاذبة كقولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب ولا يتحقق ذلك إلا بعد اتفاقهما** في ثمانية وحدات بل في عشرة **في الموضوع والمحمول والزمان والمكان والإضافة والقوة** [50 أ] **والفعل** عدّهما واحدًا والظاهر أنهما اثنان **والجزء والكل** عدهما واحدًا والظاهر أنهما اثنان أيضًا **والشرط**.

هذا هو المشهور واختار[191] المحققون مذهب الفارابي وهو الاتحاد في النسبة الخبرية إذ لا حصر فيها لارتفاع التناقض باختلاف الآلة والمفعول به والحال والتمييز[192] ونحوها ولأن اتحادها يستلزم اتحادها واتحاد غيرها[193] كاتحاد المقدم والتالي والاتصال والانفصال واللزوم والعناد والاتفاق والإطلاق ونحوها واختلاف واحد منها يستلزم اختلافها[194]

ونقيض الموجبة الكلية إنما هي السالبة الجزئية وبالعكس **ونقيض السالبة الكلية إنما هي الموجبة الجزئية** وبالعكس **كقولنا كل إنسان حيوان وبعض الإنسان ليس بحيوان ولا شيء من الإنسان بحيوان وبعض الإنسان حيوان**[195] **فالمحصورات** الأربع[196] **لا يتحقق التناقض** فيها **إلا بعد اختلافهما في الكم لأن الكليتين قد تكذبان كقولنا كل إنسان كاتب** أي بالفعل وإلا فهي صادقة **ولا شيء من الإنسان بكاتب** أي بالفعل أيضًا **والجزئيتين قد تصدقان كقولنا بعض الإنسان كاتب وبعض الإنسان ليس بكاتب.** واعلم أن المهملة في قوة الجزئية والشخصية في قوة الكلية فحكمها[197] حكمها.[198]

[العكس]

العكس أي المستوي المتبادر الغالب **وهو** لغة خلاف الشيء واصطلاحًا **أن يصيّر** بتشديد الياء أي يجعل **الموضوع** في الحملية والمقدم في الشرطية **محمولاً** فيها وتاليًا فيها **والمحمول** وكذا التالي **موضوعًا** ومقدمًا **مع بقاء السلب** [50 ب] **والإيجاب بحاله** أي كل واحدٍ[199] بحاله **والتصديق والتكذيب بحاله** لأن العكس لازم للأصل فالمراد من كون التكذيب بحاله أنه إن كذب العكس كذب الأصل على ما هو شأن اللزوم لا إن كذب الأصل كذب العكس كما هو المتبادر وتسامح المصنف لظهوره وكثيرًا ما يُطلق العكس على القضية الحاصلة من[200] التبديل.

---

188 ر، ص: وغيرهما.

189 أ: بذاته.

190 أ، ب: بخصوص.

191 ر: واختاره.

192 ر: التميز.

193 ر: ولأن اتحادهما واتحاد غيرهما.

194 ب: اختلافهما.

195 ر، ص: ليس بحيوان.

196 ر: أربع.

197 ص: فحكمهما.

198 ص: حكمهما.

199 ص: كل واحد منهما.

200 ر: بين.

والموجبة الكلية لا تنعكس كلية لجواز أن يكون المحمول أعم نحو كل إنسان حيوان ولذا قال **إن يصدق قولنا كل إنسان حيوان ولا يصدق كل حيوان إنسان بل تنعكس جزئية لأنا إذا قلنا كل إنسان حيوان و**[201] **صدق نجد شيئًا**[202] بل أشياء[203] **موصوفًا** بل موصوفة **بالإنسان والحيوان فيكون بعض الحيوان إنسانًا والموجبة الجزئية أيضًا تنعكس جزئية بهذه الحجة والسالبة الكلية تنعكس سالبة كلية وذلك بين في نفسه** أي لا حاجة إلى الحجة ولما كان بديهيًّا خفيًّا أراد إزالة خفائه بالتنبيه فقال **فإنه إذا صدق لا شيء من الإنسان بحجر صدق لا شيء من الحجر بإنسان** وإلا يصدق بعض الحجر إنسان وبطلانه بديهي جلي **والسالبة الجزئية لا عكس لها لزومًا** أي كليًّا **لأنه يصدق بعض الحيوان ليس بإنسان ولا يصدق عكسه** وقد تنعكس لخصوص المادة كبعض الإنسان ليس بحجر وبالعكس وكثيرًا ما يراد بالعكس اللغوي كما يقال كل إنسان حيوان ولا عكس أي لغويًّا أي كليًّا إذ[204] عكس القضية لغة مثلها في الكم والكيف.

[القياس]

ولما فرغ من مبادئ[205] التصديقات شرع في مقاصدها فقال [51 أ] **القياس** هذا هو المقصد الأقصى والمطلب الأعلى من المنطق وجميع ما تقدم مقدمة له في الحقيقة وهو لغةً إجراء حكم المعلوم في المجهول واصطلاحًا **قول** أي مركب عقلي أو لفظي باعتبار دلالته عليه ولما لم يلاحظ فيه معنى الاشتقاق قال **مؤلف من أقوال** والمراد ما فوق الواحد يشمل القياس المفرد والمؤلف من مقدمتين والمركب المؤلف من مقدمات ثلاثة فصاعدًا سواء[206] موصول النتائج بأن يصرح نتيجة المقدمتين ويضم ثالثة[207] إليها إلى أن يحصل المطلوب أو[208] مفصولها[209] بأن لا يصرح إلى أن يحصّل **متى سلّمت** عند الخصم فيشمل الأدلة التحقيقية والإلزامية **لزم عنها** أي من حيث المجموع إذ الهيئة الاجتماعية جزء منها عندهم ولذا أرجع الجمهور[210] الضمير إلى القول الأول حيث قالوا لزم عنه ثم قالوا خرج به الاستقراء التام والناقص والتمثيل القطعي والظني الذي يسميه الفقهاء قياسًا على أن الهيئة غير معتبرة فيها وقد يرجعان إلى صورة الاقتران فيوجد الحال[211] في كبرى ثاني الأول وصغرى ثاني الثاني **لذاتها** خرج ما يلزم منه كخصوص مادة كالمساواة في الاستثنائي أو لأجل واسطة مقدمة غريبة[212] كما في قياس المساواة وهو ما أُلِّف من مقدمتين فصاعدًا محمول أوليهما موضوع الأخرى فإنه منتج[213] إن صدقت المقدمة الغريبة كمساوي مساوي الشيء مساوٍ له وإلا فغير منتج كنصف نصف[214] الشيء نصف له **قول** يقال له النتيجة

---

201 ر: أو.

202 ص + معينًا.

203 ص + معينة.

204 ر: إن.

205 ص: بيان مبادئ.

206 ر، ص + كان.

207 ر: ثالثه.

208 أ، ب: و.

209 ر: مفصولاً.

210 ر: رجع الجمهور.

211 ر، ص: الخلل.

212 ر: جزئية.

213 ر: ينتج.

214 أ، ب + له.

والمطلوب والدعوى **آخر**[215] [51 ب] أي مغاير لكل من المقدمتين وإلا لكان هذيانًا إن لم يقع فيه تغير ما وإلا لكان مصادرة على المطلوب وهي[216] جعل المقدمتين أو أحديهما عين[217] النتيجة بتغير ما ليقع الالتباس ومنها كون النتيجة وإحدى مقدمتيه متضايفين ومنها توقف العلم بالمقدمتين أو أحديهما على العلم بالنتيجة فالخمسة باطلة لاشتمالها على الدور المبطل.

وهو بحسب الصورة والهيئة قسمان **اقتراني** إن لم يكن النتيجة أو نقيضها مذكورة فيه بالفعل بل بالقوة **كقولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث فكل جسم محدث** بعد إسقاط الأوسط سمي به لاقتران[218] الحدود الثلاثة فيه **وإما استثنائي** أحدهما[219] فيه بالفعل أي بمادته وهيئته لا بنسبة لأنها إخبارية في النتيجة تقييدية في القياس **كقولنا إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود** فالنتيجة مذكورة فيه ولو قلنا **لكن النهار ليس بموجود فالشمس ليست بطالعة** كان نقيضها مذكورًا[220] فيه سمي به لاشتماله على أداة الاستثناء أعني لكن.

والمكرر بين مقدمتي القياس أي الاقتراني **يسمى حدًّا أوسط**[221] لتوسطه بين طرفي المطلوب **وموضوع المطلوب يسمى حدًّا أصغر** لأنه في الغالب أقل أفراد من المحمول **ومحموله يسمى حدًّا أكبر**[222] لأنه في الغالب أكثر أفرادًا **والمقدمة التي فيها الأصغر** وهي المقدمة الأولى دائمًا **تسمى صغرى** لأنها ذات الأصغر وصاحبة **والمقدمة التي فيها الأكبر** وهي الثانية دائمًا **تسمى كبرى** لأنها ذات الأكبر ومشتملة [52 أ] عليه **وهيئة التأليف من الصغرى والكبرى تسمى شكلاً** تشبيهًا لها بالشكل الذي هو الهيئة الحاصلة من إحاطته حدًّا أو حدودًا بالمقدار.

والأشكال أربعة لأن الحد الأوسط إن كان محمولاً في الصغرى وموضوعًا في الكبرى فهو الشكل الأول لأنه بديهي الإنتاج[223] ووارد على النظم الطبيعي وهو انتقال الطبيعة من الشيء إلى الواسطة التي تقتضي حكمه[224] حكم الشيء ثم إلى الحكم **وإن كان بالعكس فهو الرابع** كقولنا كل إنسان حيوان وكل ناطق إنسان فبعض الحيوان ناطق **وإن كان موضوعًا فيهما فهو الثالث** كقولنا كل إنسان حيوان وكل إنسان ناطق فبعض الحيوان ناطق قدمه لتقدم الموضوع **وإن كان محمولاً**[225] **فيهما فهو الثاني** كقولنا كل إنسان حيوان ولا شيء من الحجر بحيوان فلا شيء من الإنسان بحجر وإنما كان ثانيًا لمشاركته الأول في أشرف مقدمتيه وهو الصغرى ولاشتماله على موضوع المطلوب كالأول.

فهذه هي الأشكال الأربعة المذكورة في المنطق فعليك بها **والشكل الرابع منها بعيد عن الطبع جدًّا** لمخالفته الأول القريب من الطبع جدًّا في مقدمتيه **والذي له عقل سليم وطبع مستقيم لا يحتاج إلى رد الثاني إلى الأول** بعكس الصغرى أو الكبرى لأنه لكمال

---

215 في هامش ر + مصادرة.

216 ب: وهو.

217 أ: عن.

218 ر: لاقتراني.

219 أ: أن أحدها.

220 أ، ب: مذكور.

221 ر: أوسطًا.

222 ر: أكسرًا.

223 ر: للإنتاج.

224 أ: حكم.

225 :أ، ب، ر:أو محمولا.

قربه من الأول يفهم نتيجته[226] بعد التأمل الصادق بخلاف الثالث والرابع **وإنما ينتج الثاني عند اختلاف مقدمتيه بالإيجاب والسلب** إذ هو شرطه وينتج[227] السالبتين وأما شرط الثالث فإيجاب الصغرى وكلية إحدى المقدمتين وينتج الجزئيتين وأما شرط الرابع فإيجاب المقدمتين[228] مع كلية الصغرى [52 ب] أو اختلافهما مع كلية إحديهما وينتج الجزئيتين إلا ضربه الثالث[229] وهو[230] سك جك فإنه ينتج سك[231] ولم يبينها[232] لقلة استعمالها بالنسبة إلى الثاني[233] وإنما الشائع هو الشكل الأول ولذا قال:

والشكل الأول هو الذي جعل معيار العلوم أي ميزان النتائج والتصديقات **فنورده**[234] **ههنا ليجعل دُستورًا** بالضم أي مرجعًا يكتفى بها في العلوم **وينتج منه المطلوب كله وشرط إنتاجه إيجاب الصغرى وكلية الكبرى وضروبه المنتجة أربعة** وينتج المطالب الأربعة والقياس يقتضي ستة عشر فسقط الثمانية بالشرط الأول والأربعة بالثاني.

الضرب الأول موجبتان كليتان ينتج موجبة كلية **كقولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث فكل جسم محدث والثاني** كليتان والكبرى سالبة كلية كقولنا **كل جسم مؤلف ولا شيء من المؤلف بقديم فلا شيء من الجسم بقديم والثالث** الموجبتان والصغرى جزئية ينتج جزئية[235] كقولنا **بعض الجسم مؤلف وكل مؤلف محدث فبعض الجسم محدث والرابع** موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة[236] جزئية كقولنا **بعض الجسم مؤلف ولا شيء من المؤلف بقديم فبعض الجسم ليس بقديم.** وإنما رتبوا كذلك لأن المقدمات أشرف في إفادة الأحكام.

والقياس الاقتراني خمسة باعتبار تركّبه[237] من الحمليات والشرطيات والمختلطات **إما من حمليتين** كما مر غير مرة وهو الغالب ويسمى اقترانيًّا حمليًّا وكل واحد من الأربعة الآتية اقترانيًّا شرطيًّا **وإما من متصلتين كقولنا إن كانت الشمس** [53 أ] **طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودًا فالأرض مضيئة ينتج إن كانت الشمس طالعة فالأرض مضيئة**[238] لأن ملزوم الملزوم[239] ملزوم **وإما من منفصلتين كقولنا كل عدد إما فرد أو زوج**[240] **وكل زوج إما زوج الزوج** أي منقسم إلى الواحد بمتساويين **أو زوج الفرد** أي غير منقسم **ينتج كل عدد إما فرد أو زوج**[241] **الزوج أو زوج الفرد** لأنه هو الباقي بعد إسقاط الأوسط الذي هو الزوج **وإما من حملية**

---

226 ر: نتيجة.

227 ر: نتيجه.

228 ر – وينتج الجزئيتين وأما شرط الرابع فإيجاب المقدمتين.

229 أ، ب: إلا ضرب الثالث.

230 ر – وهو.

231 سك، أي بمعني سالبة كلية؛ جك، أي بمعني موجبة كلية. (الناشر.)

232 ب: يبينهما.

233 ر: الثانية.

234 أ، ب: فلنورده.

235 ر – ينتج جزئية.

236 أ، ب – سالبة.

237 أ: تركيبه.

238 ر– ينتج إن كانت الشمس طالعة فالأرض مضيئة.

239 ر: اللزوم.

240 أ + إما فرد أو زوج.

241 أ، ب + و زوج.

ومتصلة كقولنا كلما كان هذا إنسانًا فهو حيوان وكل حيوان جسم ينتج كلما كان هذا إنسانًا فهو جسم وإما من حملية ومنفصلة كقولنا كل عدد إما فرد وإما زوج وكل زوج فهو منقسم بمتساويين ينتج كل عدد فهو إما فرد أو منقسم بمتساويين[242] **وإما من متصلة ومن منفصلة كقولنا كلما كان هذا إنسانًا فهو حيوان وكل حيوان فهو إما أبيض أو أسود ينتج كلما كان هذا إنسانًا فهو إما أبيض أو**[243] **أسود** وههنا أبحاث شريفة وإن لم تكن غالبة في الاستعمال لخصناها في التكملة.

ولما فرغ من بيان القياس الاقتراني شرع في الاستثنائي فقال **وأما القياس الاستثنائي** فأقله مركب من مقدمتين أيضًا الأولى مقدمة شرطية والثانية استثنائية وشرطه كلية الشرطية أو اتحاد وقتهما **فالشرطية الموضوعة فيه إن كانت متصلة** أي لزومية إذ الاتفاقية لا ينتج ولم يقيد لظهوره **فاستثناء عين المقدم** وقد يقال وضع المقدم **ينتج عين التالي** دائمًا لأن وجود الملزوم يستلزم وجود اللازم [53 ب] كقولنا كلما كان هذا إنسانًا فهو حيوان لكنه إنسان ينتج أنه حيوان وهو عين التالي **واستثناء نقيض التالي** وقد يقال رفع التالي **ينتج نقيض المقدم** لأن انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم **كقولنا إن كان هذا إنسانًا فهو حيوان لكنه ليس بحيوان ينتج أنه ليس بإنسان.**

وأما استثناء عين التالي فلا ينتج عين المقدم لأن وجود اللازم لا يستلزم وجود الملزوم لأنه قد يكون أعم ولا نقيض المقدم نقيض التالي لأن انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لأنه قد يكون أخص نعم ينتج الأربعة في مادة المساواة لكون كل حينئذٍ ملزومًا ولازمًا

وإن كانت منفصلة فإن حقيقية[244] فالمنتج أربعة عين كل نقيض الآخر وبالعكس[245] وإن مانعة الجمع[246] فاثنان عين كل نقيض الآخر فقط وإن مانعة الخلو[247] فاثنان أيضًا نقيض كل عين[248] الآخر فقط وأشار إلى جميع ذلك بقوله **فاستثناء عين أحد الجزئين ينتج نقيض الآخر** وهذا في الحقيقية[249] ومانعة الجمع **واستثناء نقيض أحدهما ينتج عين الآخر** هذا في الحقيقية[250] أيضًا ومانعة الخلو والأمثلة ظاهرة.[251]

[الصناعات الخمس]

ولما[252] فرغ من بيان أقسام القياس بحسب الصورة أراد بيان أقسامه بحسب المادة وهو خمسة وتسمى بالصناعات الخمس فقال

---

242 أ، ب، ص: ينتج كل عدد إما فرد وإما منقسم بمتساويين.

243 ر: وإما.

244 ر: حقيقة.

245 ر: فقط.

246 ر: الخلو.

247 ر – فاثنان عين كل نقيض الآخر فقط وأن مانعة الخلو.

248 ر + نقيض.

249 ر: الحقيقة.

250 ر: الحقيقة.

251 في هامش ر + كقولنا إما أن يكون العدد زوجًا أو فردًا لكنه فرد فهو ليس بزوج لكنه زوج فهو ليس بفرد.

252 ر: لما.

البرهان أي من أقسام القياس البرهاني[253] **وهو قياس مؤلف من مقدمات يقينية لإنتاج اليقين** وهو اعتقاد جازم مطابق ثابت والبرهان قسمان لمي إن كان الاستدلال بالمؤثر على الأثر وإني[254] إنْ [كان] بالعكس.

واليقينيات أي البديهيات منها التي هي أصولها **ستة** وأما فروعها فالنظريات [54 أ] المفيدة لليقين[255] المعلومة بواحدة[256] منها، الأول[257] **أوليات** وهي قضايا يحكم العقل بها بمجرد تصور طرفيها **كقولنا الواحد نصف الاثنين والكل أعظم من الجزء و** الثاني **مشاهدات** وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة الحس الظاهر وهي الحسيات **كقولنا الشمس مشرقة والنار محرقة** أو الباطن وهي[258] الوجدانيات نحو لنا جوع وعطش **و**الثالث **مجربات** وهي قضايا يحكم العقل بها بتكرر مشاهدات مفيدة لليقين **كقولنا شرب السقمونيا**[259] **يسهل الصفراء و** الرابع **حَدسيات** بفتح الحاء وهي قضايا يحكم العقل بها بحدس قوي من النفس مفيدة للعلم وهو سرعة الانتقال من المبادئ إلى المطالب لسنوحها[260] دفعة بخلاف الفكر فإنه تدريجي محتاج إلى تجشم[261] الكسب كانتقال النبي عليه السلام من الألفاظ إلى معانيها لا كالمجتهدين **كقولنا نور القمر مستفاد من الشمس** وفيه تدبر ونظر **و** الخامس **متواترات** وهي قضايا يحكم العقل بها بسماعها من قوم بل أقوام لا يجوز توافقهم على الكذب **كقولنا محمد عليه السلام ادعى النبوة وأظهر المعجزة على يده** كالقرآن العظيم الذي هو النظم المنزل على رسولنا المنقول عنه تواترًا **و** السادس **قضايا قياساتها معها** وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة قياسها لا يغيب وسطه عن الذهن عند حضور طرفيها[262] **كقولنا الأربعة زوج بسبب وسط حاضر في الذهن** عند تصور الطرفين **وهو الانقسام بمتساويين** وكذا[263] الثلاثة فرد والحاصل أن العقل فيها إما أن لا يحتاج إلى شيء أو إلى واحد منها [54 ب] بحسب الاستقراء.

وإما غير اليقينيات[264] فسبعة أيضًا المظنونات، والمقبولات ممن يعتقد أنه لا يكذب، [ومشهورات أي بين الناس،[265]] والمسلمات عند الخصم أو عند أهل صناعة، ومخيلات[266] أي قضايا إذا أوردت على النفس أثرت فيها تأثيرًا عجيبًا من قبض أو بسط نحو الدنيا جيفة وطالبها كلاب والوهميات الكاذبة، والمشبهات أي الكاذبات المشبهات بالأوليات أو المشهورات كقضايا الملحدين بأن

---

253 ر – البرهاني. ص: البرهان.

254 في هامش ص: لإفادته الثبوت في العقل فقط.

255 أ: اليقين.

256 ب، ر: بواحد.

257 ب: الأولي.

258 أ: أو البطن و هما؛ ب: أو البطن فهي؛ ر: والباطن منهما.

259 ر، ص: السقمونيات.

260 في هامش ر: أي لظهورها.

261 في هامش ص: التجشم زحمة.

262 ر – قياسها لا يغيب وسطه عن الذهن عند حضور طرفيها.

263 أ، ب: ونحو.

264 ر: البقيات.

265 مأخوذة من *إيساغوجي الجديد* لالمؤلف القارسي في نفس الموضوع لتتميم الغير اليقينيات إلي السبعة كما قال هاكذا. ربما هذا سهو من المؤلف، لأن هذه العبارة غير موجودة في كل النسخ التي في أيدينا. (الناشر).

266 أ، ر: أو مخيلات.

حقائق الأشياء سراب وخيال وليست بثابتة في الخارج ثم الاعتبار في الخمسة الأول إلى أوصافها فلا مانع من أن تكون واحدة من اليقينيات النظرية في نفس الأمر أو كاذبة.

والجدل عطف على البرهان **وهو قياس مؤلف من مقدمات مشهورة** نادرًا[267] أو من مقدمات مسلمة للخصم غالبًا لدفعه وإلزامه ولذا قالوا كل جواب وسؤال[268] يتبنى على الأمر المحقق في الواقع فتحقيق وعلى المسلم فجدل وإلزامي.

والخطابة وتسمى أمارة أيضًا **وهو قياس مؤلف من مقدمات مقبولة من شخص معتقد فيه أو مظنونة** للخصم بل للمدعى أيضًا و'أو' لمانعة الخلو والمقصود إنتاج[269] الظن.

والشعر وهو قياس مؤلف من مقدمات تنبسط منها النفس أو تنقبض والمقصود منه انفعال[270] النفس قبضًا أو بسطًا للترهيب أو الترغيب كما يفعله الوعّاظ.

والمغالطة وهي قياس فاسد صورةً بأنه لم يوجد فيه شرط الإنتاج أو مادةً[271] ولكثرة طرقه حصر البيان[272] على هذا فقال **قياس مؤلف من مقدمات كاذبة شبيهة بالحق** ويسمى سفسطة كما يقول السفسطائية الكفرة[273] [55 أ] والملاحدة الفجرة لا حقيقة لشيء[274] من الأشياء إلا لله[275] فإنها شبيهة بقول أهل الحق لا حقيقة واجبة بالذات لشيء[276] من الأشياء إلا لله[277] بناء على أن الصفات الذاتية واجبات بالغير مع أن المختار أنها واجبات بالذات أيضًا[278] **أو** مقدمات كاذبة شبيهة **بالمشهورة**[279] وتسمى مشاغبة كقول الوجودية الكفرة لا وجود لشيء من الأشياء[280] إلا لله[281] بل كل موجود معدوم بل مظاهر الوجود ﴿كبرت كلمة تخرج من أفواههم﴾[282] فإنها شبيهة بقول مشهور من الصوفية المتشرعة الواصلة إلى أقصى مراتب[283] الكرامة لا وجود لشيء أي في نظر العارف

---

267 في هامش ص: كقولنا العدل حسن والظلم قبيح.

268 أ: سؤال وجواب.

269 ر: النتائج.

270 أ، ر: انتقال.

271 ر: أمارة.

272 أ، ر: ولكثرته قصر البيان؛ ب: ولكثرته قصد البيان.

273 ص: شبيهة بالحق كأقوال الفلاسفة الكلامية الكفرة.

274 ر: بشيء.

275 ر: الله تعالى.

276 ر: حقيقة بشيء.

277 ر: الله.

278 ر– أيضًا؛ ص – بناء على أن الصفات الذاتية واجبات بالغير مع أن المختار أنها واجبات بالذات أيضًا؛ و في هامشها: فإن حقيقة غير الله تعالي ممكنة.

279 ر: بالمشهور.

280 ص – من الأشياء.

281 ر: الله.

282 سورة الكهف، الآية 5.

283 ر: روايته.

وملاحظته لا في الواقع إلا لله[284] لاستغراقه في الملاحظة وغيبوبته على كل ما سواه[285] حتى عن نفسه وضروريات أحواله **أو مقدمات وهمية كاذبة** لا صادقة إذ الوهم ربما يصدق وربما يكذب كما يقول غلاة المبتدعة توهمًا وتقليدًا لشيوخهم[286] الضالة أنه[287] لا يمكن الوصول إلى الله تعالى[288] وإلى التقرب[289] والكرامة إلا برفض الشريعة والتمسك بالحقيقة ولا يعرفون أن كل حقيقة بلا شريعة باطلة إذ كل باطن يخالفه ظاهر فهو باطل.

والعمدة أي المعتمد[290] عليه لكل عاقل في كل مسألة ودعوى[291] عقليةً أو نقليةً **هو البرهان** القاطع من البراهين العقلية والنقلية **لا غير** من الأدلة الأربعة وغيرها من التقليدات المحضة فإن تحصيل العقائد الحقة وتزييل العقائد الباطلة ليس إلا به ولذا قال الله تعالى: ﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[292]

وليكن هذا آخر الرسالة في المنطق. فالحمد لله على الفراغ من تأليف هذا الشرح [55 ب] في يوم وليلة والصلاة والسلام على رسولنا محمد خاتم النبين[293] خير البرية وعلى آله وأصحابه ذوي النفوس الذكية وعلى من تبعهم إلى يوم القيام في العقائد والأحكام الشريعة اللهم اختمنا بالإيمان والإسلام بحرمة سيد الأنام.

تم بعون الله عز وجل ليلة الأحد الثالثة من ذي الحجة لسنة خمس وثمانين ومائة وألف من هجرة من له الفضل والشرف عليه الصلوة والسلام ألف ألف وهي أيضًا ليلة أول البر والعجز على يد كاتبه عبد الرحمن ابن الحاج محمد أفندي تجاوز الله عنهما وعن سائر مؤمنين حررته حين ذاكرته لبعض المستفيدين هذا المفتقر والحمد لله العلي المقتدر.[294]

---

284 ر: الله.

285 ص: وغيبوبته عن كل مرسوم وموهوم.

286 ر: لشيومهم.

287 أ: أنها.

288 أ، ر- تعالى.

289 ر: التقريب.

290 ر: المعتمدة.

291 ر: دعوى؛ ص – و دعوى.

292 سورة النمل، الآية 64.

293 أ، ب – النبيين؛ ص – خاتم النبيين.

294 ر: تمت هـذه الشـرح علـى إيسـاغوجي مـن مصـنفات أسـتاذنا العلامـة المشـهور فضـله بـين الخـاص والعامـة في يـد عبـد الحقـير الحـاج محمـد بـن الحـاج حسـن الكـانقري غفـر الله لهـم ولمـن أحـبهم ودعـا لهـم أجمعـين آمـين. سـنة 1159 ص: تم تأليفه في غرة صفر الخير ١١٥٨، وتم تحريره من يد العبد الضعيف خليل بن الحاج إبراهيم أغا، ١١٦٨.

KAYNAKÇA

Akpınar, Cemil. "Dâvûd-i Karsî". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 9:29-32. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Bağdadlı İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ʿârifîn*. 2 cilt. Ankara: MEB Yayınları, 1951.

Bursalı Mehmed Tâhir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. 3 cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1344/1925.

Çapak, İbrahim ve Ferruh Özpilavcı. "Bir Kıbrıslı Müderris Davud-i Karsî'nin el-Îsâgûcî el-Cedîd ve'd-Durri'l-Ferîd Adlı Risâlesi". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 2 (2015): 7-35.

el-Âmâsî, Âkifzâde. *el-Mecmûʿ fi'l-meşhûd ve'l-mesmûʿ*. Ali Emîrî Efendi Arabî, 2527: 1b-114b. Millet Ktp.

el-Fârâbî, Ebû Nasr Mehmed b. Tarhan. *İḥṣâu'l-ʿulûm*. nşr. Ali Bu Mülhim. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilal, 1996.

el-Rouayheb, Khaled. "Post-Avicennan Logicians on the Subject Matter of Logic: Some Thirteenth- and Fourteenth-Century Discussions". *Arabic Sciences and Philosophy* 22 (2012): 69-90.

et-Teftâzânî, Sa'düddin. "Tehẕîbu'l-manṭıḳ". *Şerḥu'l-Ḫabîṣî alâ metni Tehẕîbi'l-manṭıḳ* içinde. Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Muhammed Ali Sabîh ve Evlâdihî, ts.

Görgün, Tahsin. "Molla Fenârî". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 30: 247. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Hüsâm Kātî, *Şerḥu Îsâġûcî*, Muhyiddin Tâlişî. *Ḥâşiyetu Muḥyiddîn ʿalâ Şerḥi Îsâġûcî li Ḥasmekâtî* içinde. nşr. Mur'î er-Reşîd. Dımeşk: Nursabah Yayıncılık, 2012.

İbn Sînâ. *Şifâ-Burhân*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2006.

Karsî, Dâvûd. *el-Îsâġûci'l-cedîd ve'd-Durri'l-Ferîd*. "Bir Kıbrıslı Müderris Davud-i Karsî'nin el-Îsâgûcî el-Cedîd ve'd-Durri'l-Ferîd Adlı Risâlesi" içinde. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 2 (2015): 7-35.

Karsî, Dâvûd. *el-Velediyyetü'l-cedîde*. Reşid Efendi, 1090: 137b-140b. Süleymaniye Ktp.

Karsî, Dâvûd. *Risâle fî iḫtiyârâti'l-cüzʾiyye ve'l-irâdâti'l-ḳalbiyye*. Çelebi Abdullah, 387: 111b-123a. Süleymaniye Ktp.

Karsî, Dâvûd. *Şerḥu Îsâġûcî*. Beyazıt, 3129: 41b-55b. Beyazıt Yazma Eser Ktp.

Karsî, Dâvûd. *Şerḥu Risâleti uṣûli'l-ḥadîs̱*. thk. Halil İbrahim Kutlay. Amman: Ervika, 2016.

Karsî, Dâvûd. *Şerḥu'l-Îsâġûci'l-cedîd*, Reşid Efendi, 1090: 163b-197b. Süleymaniye Ktp.

Karsî, Dâvûd. *Şerḥu'l-Ḳasîdeti'n-nûniyye*. Kasîdecizâde, 166: 1b-78a. Süleymaniye Ktp.

Karsî, Dâvûd. *Şerḥu'l-Velediyyetü'l-cedîde*. Reşid Efendi, 1090: 148b-162b. Süleymaniye Ktp.

Kılıç, Yasin. "Râtib Ahmed Paşa, Hayatı, Edebî Şahsiyeti, Dîvânının Tenkitli Metni ve İncelemesi". Yüksek Lisans tezi, Atatürk Üniversitesi, 1996.

Mahmûd Mağnisevî, *Muġni't-ṭullâb*. thk. Mahmud Ramazan el-Bûtî. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2003.

Molla Fenârî. *el-Fevâ ʾidü'l-Fenâriyye fî Şerḥi Îsâġûcî*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1287/1870.

Ömer Rıza Kehhâle. *Muʿcemu'l-müellifîn*. 4 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993/1414.

Özcan, Tahsin. "Saçaklızâde Mehmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 35:368-370. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Özel, Ahmet. "Nablûsî", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 32:268-270. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Özpilavcı, Ferruh. "Gazzâlî'nin Mantık İlmini Meşrulaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi", *İslâmî ilimler Dergisi* 7, sy.1 (2012): 145-158.

Özpilavcı, Ferruh. "Klasik Mantık Metinleri Bağlamında Muhammed b. Yusuf es-Senûsî'nin Muhtasaru'l-Mantık İsimli Eseri". *İslâmî İlimler Dergisi* 10, sy. 2 (Güz 2015): 7-23.

Öztürk, Resul. "Dâvud-i Karsî (1169/1756): Kelâmî Görüşleri ve Kaynakları", Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 41 (2014): 77-99.

Pakalın, Mehmed Zeki. *Sicill-i Osmânî*. hz. Numan Akbayar. 6 cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

Tâlişî, Muhyiddin. *Ḥâşiyetu Muḥyiddîn ʿalâ Şerḥi Îsâġûcî li Ḥasmekātî*. nşr. Murʿî er-Reşîd. Dımeşk: Nursabah Yayıncılık, 2012.

Vakanüvis Subhi Mehmed Efendi. *Subhî Tarihi*. hz. Mesut Aydıner. İstanbul: Kitabevi, 2007.

Erişim: 12 Haziran 2017. http://islamsci.mcgill.ca/RASI/docs/pipdi.htm#dd2

Erişim: 20 Haziran 2017. http://www.isam.org.tr/documents/_dosyalar/_pdfler/Arapca_Tahkik_Dizgi_Bibliyografya_Esaslari.pdf

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, December 2017, 21 (3): 2069-2101

İbn Tûmert'in Mezhebî Kimliği

The Sectarian Identity of Ibn Tūmart

Abdullah Ömer Yavuz
Arş. Gör., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
Research Assistant, Erciyes University, Faculty of Theology, Department of History of Islamic Sects
Kayseri, Turkey
aomeryavuz@erciyes.edu.tr
ORCID ID orcid.org/0000-0001-7381-0416

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 01 Ekim/October 2017
Kabul Tarihi / Accepted: 12 Aralık/December 2017
Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2017
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December
Cilt / Volume: 21 **Sayı / Issue:** 3 **Sayfa / Pages:** 2069-2101
DOI: https://doi.org/10.18505/cuid.341050
Atıf/Cite as: Yavuz, Abdullah Ömer. "İbn Tûmert'in Mezhebî Kimliği-The Sectarian Identity of Ibn Tūmart". *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, sy. 3 (Aralık 2017): 2069-2101. doi: 10.18505/cuid.341050.
İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.gov.tr/cuid

İbn Tûmert'in Mezhebî Kimliği

Öz: Mağrib, İslam düşüncesinin gelişmesine katkı sunan önemli bölgeler arasında yer almaktadır. Tarihsel süreçte pek çok mezhebe ve onların düşünce temelleri üzerine kurulan siyasi oluşumlara ev sahipliği yapan bu bölgede yetişen şahsiyetlerden birisi Muhammed b. Tûmert'tir (ö. 524/1130). İbn Tûmert, ilme meraklı bir öğrenci olarak öncelikle Mağrib ve Endülüs'te Mâlikî ve Zâhirî fıkhı okumuş; buradaki eğitiminin akabinde on yıl sürecek bir eğitim serüveni için Doğu'ya yönelmiştir. Eş'arî ve Mu'tezilî kelâm ekolleri ile burada tanışmıştır. İlim yolculuğu sonrasında Mağrib'e dönerek düşüncelerini her yerde halka aktarmaya çalışan İbn Tûmert, farklı ekollerin düşüncelerinden seçmeci bir yaklaşımla istifade etmiştir. Mâlikî ve Zâhirî fıkhını, Eş'arî ve Mu'tezilî kelâmını, Şiî imâmet anlayışını ve mehdî inancını, Hâricîliğin bazı ilkelerini yaşadığı tecrübeyle harmanlayarak kendine has mezhebî kimliğini oluşturmuştur. Onun mezhebi kimliği seçmeci bir tavrın sonucunda ortaya çıkmıştır. Oluşturmuş olduğu mezhebî kimliği ile hem aksiyoner kişiliğini hem de siyasi hedeflerini bir arada sunacağı bir zemin elde etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mağrib, Muvahhidler, İbn Tûmert, Mezhep Kimliği, Seçicilik.

The Sectarian Identity of Ibn Tūmart

Abstract: Magreb is among the important geographies which contribute to the development of Islamic thought. One of the persons who grew up in this region, which hosts many sects and political formations based on their foundations of thought in the historical process, is Muhammad Ibn Tūmart (d. 524/1130). As a curious student, Ibn Tūmart studied Mālikī and Zāhirī fiqh in Magreb and Andalus, and then carried out a ten-year journey to the east for education. He met Ash'ariyya and Mu'tazila schools of theology here. After the adventure of education, Ibn Tūmart, who traveled back to Magreb and tried to narrate his thoughts to the public everywhere, benefited from a selective approach from the thoughts of different schools. He composed his own sectarian identity by combining the Mālikī and Zāhirī fiqh view, the kalām of Ash'ariyya and Mu'tazila, the Shī'ī imāmate thought and Mahdī belief, and some principles of Khārijism with his own experiences. His sectarian identity emerged as the result of a selective atti-

tude. With the sectarian identity he composed, he gained a ground for presenting both his actionist personality and his political goals.

Keywords: Maghrib, Almohads, Ibn Tūmart, Sectarian Identity, Selectivity.

SUMMARY

The historical adventure of Islamic cultural heritage still deserves a vast curiosity. One of the civilizations which this religion built in different geographies is located in the Maghreb region. Although there have been some researches on the Magreb's religious history and thought world, there are some problems that are waiting to be illuminated. In this context, different evaluations are made on Muhammad Ibn Tūmart (d. 524/1130), the founder of the Almohads movement. When we look at these different types of portraits, a fundamental problem arises. Who is Ibn Tūmart and how should his thought be understood?

In order to evaluate Ibn Tūmart's thought codes and sectarian identity on a proper ground, it is necessary to mention about the historical process of the social, political and cultural structure of the Magreb in a general way. North Africa, is a remarkable area from its earliest days onwards, has been home to great civilizations. The Berbers, indigenous people of the region, lived in tribes and continued their tribal traditions in established and nomadic life. In the first century of Islam, the Magreb began to be conquered. However, the fact that the ʿAbbāsīd power did not fully dominate the territory opened space for the existence of different political formations in the Magreb. A general feature of sects emerged as a political force in the Magreb from the II /VIII. century is that they did not take place for themselves in the geography of Damascus, Iraq and Egypt. In this process various sects, especially Khārijītes and Zaydīs, established different states. Almoravids, who made Mālikiyya as an official sect, carried out an effective policy. However, in the course of time, rights and justice ceased to exist, governors and commanders neglected their duties, extreme amusement and liquor, and imitating strangers emerged. Kalām and philosophy were forbidden because of the imitative attitudes of the Mālikī faqīhs who seized power.

The thought world of Ibn Tūmart was shaped by the training he received in Magreb in the early days of his life. The Magreb's fiqh tradition was an important element in this framework. Ibn Tūmart began to read Mālikiyya fiqh

from his first training. However, it is necessary to mention about his journey of education which is a turning point in the life of Ibn Tūmart. These journeys from Magreb to Andalus and then east to Egypt, Mecca and Baghdad shaped the thought of Ibn Tūmart.

Despite Ibn Tūmart's connection with the Mālikī world and his education, his views on usūl and furū do not give the impression that a single sect is followed. According to Ibn Tūmart, the shār'ī claims are the Qur'ān, sunnāh, and ijmā'. Ibn Tūmart does not include qiyās here, which is accepted by many sects as one of the claims, especially the Mālikiyya. In Ibn Tūmart's approach on usūl, we can say that he has followed the Zāhirī line, in particular on the subject of shār'ī evidences. We can say that, in furū matters, he has followed Mālikī's views.

Ibn Tūmart went to Baghdad after Egypt in the course of education. It is known that Ibn Tūmart took courses from Ash'arī scholars for a period of ten years in Baghdad. The common feature of these scholars is that they have a respectful position within their own sects. Along with the training he has received, Ash'ariyya has influenced Ibn Tūmart's ideas. However, he doesn't follow Ash'ariyya in all theological matters. In this framework it is noteworthy that some of the views of Ibn Tūmart are parallel to Mu'tazila. This is even more interesting when we consider the historical controversy between Ash'arīs and Mu'tazilīs.

Ibn Tūmart's journey from Baghdad to Magreb is a process in which his first supporters also began to form. Ibn Tūmart built a mosque in the regions where the Berber tribes lived, gave lessons to the people, and established brotherhood among the local supporters and other supporters. In other words, these activities have constituted the religious social base of the Almohads movement, which will come out as a state afterwards.

In the emergence of Ibn Tūmart as a religious-political leader, the ideas of imāmate, innocence and mahdīsm, which have arisen from the Imāmī-Shī'ī thought, are very important. According to Ibn Tūmart, imāmate, as in Imāmī-Shī'ī doctrine, is a very important element of religion and among the conditions of Imān. Imāms are innocent and protected from mistakes. However, he does not defend classical Shī'ī Imāms sequence. Another issue that is highly related to imāmate thought is the issue of mahdīsm. Mahdīsm is a reflection of imāmate's practice. Ibn Tūmart has introduced himself as a mahdī and has received alle-

giance from his supporters. In this process, it should be taken into consideration that Ibn Tūmart has regulated the Berber tribes, solved many issues like the feuds, and has lifted many problems, especially education. The idea of Mahdīsm, not only hasn't been constituted with religious texts, but also has been ripened with practical applications. Therefore, Ibn Tūmart has begun to use the title of mahdī as a charismatic leader.

The thought world of Ibn Tūmart is framed by the expression of both political goals and religious understanding on the same plane. The religious ground of this movement against the Almoravids is obtained by acceptances built on faith and kufr. More clearly, Ibn Tūmart denounced publicly the masses, who did not think like him and who did not accept him as imām and mahdī, and whom he regarded as distant from the tawhīd, with kufr and he saw no harm in fighting. As it is known, the idea of blaming with kufr those who do not believe or do not share the same ideas and then fighting with them firstly has appeared in Khārijism in the history of Islam.

Ibn Tūmart's thought world, like his life story extending from Magreb to Andalus, from Egypt to Baghdad, also contains a plane which cannot be explained with one-sided perspectives. Ibn Tūmart has gained much knowledge, and has contributed many works in different fields such as kalām, fiqh and hadith. In this works, he has put forward his views both in the kalām and fiqh. On the other hand, he has shaped the political background of the State of the Almohads. In this context, Ibn Tūmart emerges as both a political actor and a religious figure.

Ibn Tūmart has aimed to obtain a more inclusive discourse by giving up the unified approaches of the sects and by bringing together selected elements from different or even oppositional views. Because he has wanted to establish epistemological integrity within a particular system, he has attempted to unite the views from different sources. That is why Ibn Tūmart's sectarian identity has been based on selectivity.

GİRİŞ

Geçmişin günümüzde yeniden inşası olan tarih araştırmalarındaki metodolojik problemlerin başında gerçek ile kurgu arasındaki fark gelmektedir. Kurgu mantıklı olmak zorundadır. Gerçeğin ise böyle bir zorunluluğu bulunmaz. Öyleyse

yeni bir kurgu olan tarih araştırmaları gerçeği ne kadar yansıtabilir? Söz konusu problemin çözümüne yönelik farklı tarih yöntemleri ortaya çıkmıştır. Bazı tarih araştırmaları genel anlatılara odaklanarak siyasal, sosyal, ekonomik ve dini gerekçeler üzerinden bir inşaya girerken bazıları ise toplumdan ziyade aktörlere yönelmekte ve bibliyografik tarihçiliği öne çıkarmaktadır. Tarih araştırmalarındaki bu iki ana ayrımda ilginin bir yöne artması diğerinin gözden düşmesine sebep olmaktadır. Örneğin büyük ve bütüncül anlatıyı esas alan *Annales Tarih Ekolü'*nün yükselmesi bibliyografik tarihçiliğin düşüşüne neden olmuştur.[1]

Aslına bakılırsa tarih araştırmalarında sosyal tarihçilik ile bibliyografik tarihçiliğin iki farklı mecra olarak ilerlemesi ciddi bir metodolojik sorun oluşturmaktadır. Bununla beraber araştırmanın ana hedefi teorik boyuta saplanmadan iki yöntemden de istifade ederek veri elde etmenin imkânını denemektir.

İslam kültür mirasının tarihsel serüveni halen engin bir merakı hak etmektedir. Bu dinin Arap yarımadasından çıkıp farklı coğrafyalarda inşa ettiği medeniyetlerden birisi de Mağrib[2] bölgesinde yer alır. Mağrib'in İslam tarihi açısından incelenmesine dönük çalışmalar[3] ve bölgenin dini tarihi ve düşünce dünyasına dair bazı araştırmalar[4] yapılmış olsa da Mezhepler Tarihi açısından aydınlatılmayı bekleyen problemler de bulunmaktadır. Bu minvalde Muvahhidler hareketinin kurucusu olan Muhammed b. Abdillah b. Tûmert el-Berberî es-Sûsî (ö. 524/1130) üzerine birbirinden farklı değerlendirmeler yapılmaktadır. İbn Tûmert'in taraftarları onun "Mehdî" olduğunu kabul ederek dini bir statü ver-

---

1 Simone Lassig, "Modern Tarihte Biyografi – Biyografide Modern Tarih Yazımı", trc. Canan Özkılıç, *Otur Baştan Yaz Beni*, haz. Abdülhamit Kırmızı (İstanbul: Küre Yay., 2013), 32.

2 Mağrib coğrafyasının sınırları üzerinde farklı görüşler bulunmaktadır. En genel tanımı ile Mısır'ın batısında kalmış bölgeler anlaşılmaktadır. Merrakûşî ise şehir şehir ele alarak Mağrib bölgesinin sınırlarını çizmeye çalışmıştır. Bk. Abdulvahid el-Merrakûşî, *el-Mu'cib fi telḥîsi ahbâri'l-Magrib*, haz. Selahuddin Hevvari (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006), 250-262. Bununla birlikte genel yaklaşım Mağrib bölgesini kendi içinde de üç kısma ayırmaktadır. Mısır'a yakın olan ve Tunus civarını kapsayan kısım Mağribu'l-Edna / Yakın Mağrib, Cezayir ve çevresi Mağribu'l-Evsat / Orta Mağrib, Fas ve çevresi ise Mağribu'l-Aksa / Uzak Mağrib olarak isimlendirilmektedir. Bk. Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları* (Ankara: TDV Yay., 2013), 28.

3 Örnek olması açısından şu çalışmaya bk. Adnan Adıgüzel, *Mağrib Medeniyetinin Zirvesi Muvahhidler-Kuruluş Dönemi* (Ankara: Araştırma Yay., 2011).

4 Örnek olması açısından şu çalışmalara bk. Nizamettin Parlak, *Lisanüddin İbn'ül-Hatib'in Siyasi Kişiliği ve Tarihçiliği* (Ankara: TTK Yay., 2012); Kadir Özköse, *Muhammed Senusi* (İstanbul: İnsan Yay., 2000).

mektedirler.[5] İbn Tûmert ise Mu'tezile'nin üzerinde yoğun bir şekilde durduğu Tevhîd başta olmak üzere bazı esasları eserlerinde ele almak[6] suretiyle Mu'tezilî olduğu algısını oluşturmaktadır. Ayrıca Yaltkaya'nın iddiasına göre İbn Tûmert'in öncülük ettiği Muvahhidler hareketine bu ismi verme sebebi Mu'tezile ile olan bağından kaynaklanmaktadır.[7] Taceddin es-Sübkî (ö. 771/1369) ise eserinde tetkik ettiği İbn Tûmert'i Eş'arî ve Şafiî olarak değerlendirmektedir.[8] Mâlik bin Nebî'ye (ö. 19773) göre İbn Tûmert, ıslahatçı bir din anlayışına sahipken[9] Kutlu'ya göre ise Eş'arîliğin Mağrib'de yayılmasında etkili olmuştur.[10] Griffel ise onu, başarılı ve yenilikçi bir kelâmcı olarak görmektedir.[11] Ocak'a göre ise Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) Doğu'da yarattığı ilmi etkiyi Batı'da İbn Tûmert gerçekleştirmiştir.[12]

---

5 İbn Tûmert ve Muvahhidler hakkında en önemli tarih kaynağı İbn Tûmert'in yakın arkadaşı Beyzak tarafından kaleme alınmış olup başlığında mehdî lafzına yer verilmektedir. Bk. Ebû Bekir Sanhācī Beyzak, *Kitabu ahbâri'l-Mehdî İbn Tûmert ve ibtidai Devleti'l-Muvahhidîn* (Rabat: Dâru'l-Mansur, 1971).

6 İbn Tûmert, kelâm, fıkıh, usul ve hadis gibi çeşitli alanlarda risaleler yazmıştır. Risaleleri genel itibariyle küçük hacimlidir. Bunlardan birisi olan *Mürşide*, kelâm konularına dair olup, müellifi tarafından Beberî taraftarlarına okutulmuştur. Bunun yanı sıra *Akide*, *Tevhîd risalesi*, *İlim risalesi*, *Kitabu'l-imâmet* gibi farklı risaleler de kelâm meselelerini ele almaktadır. *Namaz risalesi, Kitabu't-tahâret, Kitabu'l-cihad* gibi risalelerin konusu ise fıkıh meseleleridir. Ayrıca İbn Tûmert, *Risale fî usuli'l-fıkıh* adında usule dair kısa bir risale de kaleme almıştır. Söz konusu olan risalelerin tamamı otuz civarında olup *E'azzu mâ yutlab* adılı eserde toplanmış ve yayımlanmıştır. Bk. Muhammed b. Abdullah İbn Tûmert, *E'azzu mâ yutlab*, nşr. Ammar Talibi (Cezayir: Vizerâtü's-Sekafeti'l-Cezairiyye, 2007), 267-271. İbn Tûmert'in bu risaleleri yanı sıra Hadis ilmine dair bazı eserleri bulunmaktadır. Bunlar arasında *Muhâzzi'l-Muvatta'* İmam Mâlik'in eserinin muhtasarıdır. Ayrıca İbn Tûmert, İmam Müslim'in meşhur eserini de *Muhtasaru Sahîhi Müslim* ismiyle muhtasar hale getirmiştir.

7 Mehmed Şerefeddin, "İbn Tümert", *Dâru'l-Funûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 10 (1928): 45-46.

8 Ebû Nasır Taceddîn Abdulvehhab b. Ali es-Sübkî, *Tabakâtu'ş-Şafiîyyeti'l-kübrâ*, nşr. Abdulfettah Muhammed el-Hulv-Mahmut Muhammed et-Tenâhî (Mısır: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1964), 6: 109.

9 Malik bin Nebi, *Vichetü'l-âlemi'l-İslamî*, Fransızca'dan trc. Abdussabur Şahin (Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 2002), 49.

10 Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemi Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri* (Ankara: Otto Yay., 2012), 184.

11 Frank Griffel, *Gazâlî'nin Felsefi Kelamı*, trc. İ. H. Üçer ve M. F. Kılıç (İstanbul: Klasik Yay., 2015), 139.

12 Ahmet Ocak, "Selçuklu Medreselerinin Mağrib ve Endülüs Üzerindeki Etkileri", *Turkish Studies* 3 (Bahar 2009): 1629.

Birbirinden farklı bu portrelere bakıldığında temel bir problem ortaya çıkmaktadır: İbn Tûmert kimdir ve onun düşüncesi nasıl anlaşılmalıdır? İbn Tûmert'in düşünce dünyasını oluşturan dinamikler nelerdir? Bunların toplumsal, siyasi, ekonomik veya başka gerekçeleri var mıdır? Sosyal tarihçiliğin yaklaşımı ve bibliyografik tarihçiliğin analizci bakış açısından istifade ederek bir aktör olarak İbn Tûmert'in mezhebî kimliğine etki eden durumlara odaklanabilir miyiz? Bu bağlamda mezhep mensubiyetinin doğası ve İbn Tûmert'in etkilendiği düşünülen/anlaşılan mezheplerle olan ilişkisi ve farklılığı merak oluşturmaktadır. Sözü edilen ana sorundan hareketle bu çalışma İbn Tûmert'in mezhebî kimliğini tespit etmeyi hedeflemektedir.

1. İBN TÛMERT'İN YAŞADIĞI DÖNEMİN TARİHSEL ARKA PLANI

İbn Tûmert'in düşünce kodlarını ve mezhebî kimliğini doğru bir zeminde değerlendirmek için Mağrib'in sosyal, siyasal ve kültürel yapısının tarihsel sürecine ana hatları ile değinmek bir veri sunabilir. Çünkü İbn Tûmert'in mezhebî kimliğinin oluşmasında yaşadığı coğrafyanın fikri birikimiyle irtibatın bulunması muhtemeldir.

Tarihin erken dönemlerinden itibaren göze çarpan bir bölge olan Kuzey Afrika, Roma ve Bizans iktidarlarına karşı bir duruş sergilemiş büyük uygarlıklara ev sahipliği yapmıştır.[13] Kuzey Afrika'nın yerli halkı eski Yunan kaynaklarında Barbaroi, Latin kaynaklarda Barbari ya da Barbaros olarak geçmektedir. Bölge halkının Yunan ve Roma'ya olan muhalefetinden dolayı bu isim verilmiş, Araplar da bölgeye intikal ettiklerinde aynı söylemi kabullenerek yerli halka Berber olarak hitap etmişler ve Berberî ismi kaynaklarda yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Tarihsel süreçte Berberîler, kabileler halinde yaşamışlar ve kabile geleneklerini yerleşik ve göçebe yaşamda da sürdürmüşlerdir.[14]

---

13 Selami Gözenç, *Afrika Ülkeler Coğrafyası* (İstanbul: Çantay Yay., 1995), 3-4; İbrahim Harekat, "Mağrib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 27 (İstanbul: TDV Yay., 2003), 314.

14 Abdurrahman İbn Haldun, *Târîḫu İbn Haldun* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001), 7: 3- vd. Ayrıca bk. Hakkı Dursun Yıldız, "Berberîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 5 (İstanbul: TDV Yay., 1992), 478-480.

Mağrib, Hz. Osman döneminden itibaren bölge bölge fethedilmeye başlanmış, Emevîler devrinde de Mağrib'in tamamı kontrol altına alınmıştır.[15] Bu dönemde Müslümanlar Endülüs'e geçmişlerdir. Mûsâ b. Nusyar (ö. 98/717) ile Târık b. Ziyâd (ö. 102/720) gibi komutanlarca Fransa sınırlarına kadar tüm bölge fethedilmiştir.[16] Böylece Abbâsîler'in kuruluşuna kadar Mağrib ve Endülüs, Müslümanların hâkimiyeti altına girmiştir. Abbâsî iktidarının bölgede tam olarak egemenlik kuramayışı, Mağrib coğrafyasında farklı siyasi oluşumların varlığına alan açmıştır.

II/VIII. yüzyıldan itibaren Mağrib'de siyasi bir güç olarak ortaya çıkan mezheplerin genel bir özelliği Şam, Irak ve Mısır coğrafyasında kendilerine yer bulamamış olmalarıdır. Bu açıdan Mağrib bölgesi oldukça avantajlı bir konumdadır. Nitekim Hâricîlerin Sufriyye kolu da Emevîler'in zayıflamasından istifade ederek bölgeye intikal etmiştir. Sufriyye, Abdullah b. Abbas'ın azatlı kölesi ve bir Berberî olan İkrime (ö. 107/725) tarafından temsil edilmeye başlanmıştır.[17] Berberî kabilelerin kendi mizaçlarına da uygun bir din algısına sahip olan Sufriyye'ye tabi olmaları Sicilmase merkezli Hâricî bir devlet olan Midrârîlerin (140-296 / 757-909) kuruluşuna olanak sağlamıştır.[18] Devletleşmenin de etkisi ile Sufriyye'nin önde gelen temsilcileri, edebiyatçıları ve liderleri Mağrib'de yetişmiştir.

Mağrib'de kendisine yer edinen Hâricî fırka sadece Sufriyye olmayıp bir diğeri de İbâzıyye'dir. Fırkanın ana merkezi Basra olmakla birlikte zaman içinde Basra'da güçlerini kaybetmişlerdir. Fakat İbâzîlerin daîler vasıtasıyla görüşlerini farklı coğrafyalara taşımayı başarmaları yeni imkânları da beraberinde getirmiş-

---

15 Ahmed b. Muhammed İbn İzârî el-Merrakûşî, *Beyânu'l-mugrib fî ahbari'l-Endelüs ve'l-Magrib* (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1983), 1: 8-46; Adıgüzel, *Mağrib Medeniyetinin Zirvesi Muvahhidler*, 24.

16 Merrakûşî, *el-Mu'cib fi telḫîsi ahbâri'l-Magrib*, 16-19; İbn Haldun, *Târîḫu İbn Haldun*, 6: 236-237; Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 43-45; W. Montgomery Watt and Pierre Cachia, *A History of Islamic Spain* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992), 13-17. Daha ayrıntılı bilgi için bk. Abdurrahman Ali el-Hicci, *et-Târîḫu'l-Endelüsî mine'l-fethi'l-İslamî hatta sukûti Gırnata* (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2007), 47-130.

17 Ebû'l-Hasan Eş'arî, *Makālâtu'l-İslamiyyîn ve ihtilafu'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter (Wiessbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), 128; Harun Yıldız, *Kendi Kaynakları Işığında Hariciliğin Doğuşu ve Gelişimi* (Ankara: Araştırma Yay., 2010), 145.

18 Yıldız, *Kendi Kaynakları Işığında Hariciliğin Doğuşu ve Gelişimi*, 146; Ayhan Çelik, *Kuruluş Dönemi Fatımiler Devleti* (Elazığ: 2007), 6.

tir. Bu minvalde Mağrib coğrafyasında kayda değer bir taraftar kitlesine sahip olarak Rüstemîler Devletini (144-296 / 761-909) kurmayı başarmışlardır.[19]

Mağrib'de kendine yer edinen mezhepler sadece Hâricîlik ve kolları ile sınırlı değildir. Zeydiyye de merkezi otoritenin baskılarından kaçarak bu bölgeye yerleşmiştir. Bilindiği üzere Abbâsî hilafetinin Zeydilere yönelik baskısı neticesinde yaşanan Fah Vakası (170/786)[20] ikinci bir Kerbela etkisi ortaya çıkarmıştır. Bu olaydan kaçabilen İdris b. Abdillah, Mağrib'in Tanca şehrine ulaşmıştır. Tanca'da Berberîlerin bir kısmının da desteğini alarak İdrîsîler Devletini (172-375/789-985) kurmayı başarmıştır.[21]

Zeydiler gibi bölgeye gelen bir diğer Şiî fırka ise İsmâiliyye'dir. Mezhebin lideri Ubeydullah el-Mehdî'nin hem mezhep içinde Karmatîlerin hedefi haline gelmesi hem de Abbâsî hilafetinin baskıcı uygulamalarına maruz kalması yeni mekân arayışlarını artırmıştır. Bu bağlamda önce Mısır'a ardından da Mağrib'e gelen Ubeydullah el-Mehdî, bölgede ciddi bir taraftar topluluğuna sahip olmuştur. Neticede Şia tarihinin en önemli devletlerinden olan Fâtımîler, Mağrib'de kurulmuş (296/909) ardından da Mısır'a ve diğer bölgelere hâkim olmuştur.[22]

V/XI. Yüzyıla gelindiğinde Fâtımîler'in başkenti Mısır'a taşımalarının da etkisi ile Mağrib'de siyasal boşluklar oluşmaya başlamıştır. Nitekim Berberî Sanhâce kabilesinin Lemtune kolunun lideri Yahya b. İbrahim (ö. 447/1055) Hac vazifesinden dönüşte Mâlikî fakîh Abdullah b. Yasin'i (ö. 451/1059) memleketine din öğretmesi için getirmiştir. Berberîlerin başlangıçta bu düşünceye karşı çıkmaları üzerine Nijer nehrinde bir adaya çekilen ve buraya ribat kuran Yahya ve

---

19 Yıldız, *Kendi Kaynakları Işığında Hariciliğin Doğuşu ve Gelişimi*, 163-166; Çelik, *Kuruluş Dönemi Fatımiler Devleti*, 8.

20 Fah vakası, Hz. Hasan'ın torunlarından Ebû Abdullah'ın Abbâsî Halifesi Hadi-İlel Hak'a karşı isyan etmesi ile Medine'de başlamıştır. Halife, isyan haberini aldıktan sonra Ebû Abdullah taraftarlarına karşı bir ordu göndermiş neticede Fah vadisinde iki grup karşılaşmıştır. Kanlı mücadelenin ardından Ebû Abdullah ve taraftarları hunharca öldürülmüş, cesetleri vahşi hayvanlara bırakılmıştır. Bk. Ali b. Hüseyin Mes'ûdî, *Mürûcu'z-zeheb ve meâdinu'l-cevher* (Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1997), 3: 337-341.

21 Mehmet Azimli, "Ehl-i Beytin Kurduğu İlk Devlet: İdrisiler", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2003): 4-5.

22 Ebû'l-Hasen İzzüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḥ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 8: 34; Çelik, *Kuruluş Dönemi Fatımiler Devleti*, 59 vd.

Abdullah, Mâlikîliğin yayılmasına gayret göstermişlerdir.[23] Söz konusu ribata gelen kimselere 'Murâbıt' denilmiştir.[24] Zaman içinde sayıları artan Murâbıtlar, siyasi bir güç olarak ortaya çıkmışlar ve bu devlete Murâbıtlar Devleti denilmiştir (448/1056).[25] Sûs'ta Fâtımî hilafetine son veren Murâbıtlar, Endülüs'e geçerek bozulan İslam hâkimiyetini yeniden tesis etmişlerdir. Bunun üzerine Abbâsî halifesi, Murâbıtlar'ın lideri Yusuf b. Taşfin'e (ö. 500/1106) 'emirü'l-müslimîn' unvanını vermiştir.[26] Yusuf b. Taşfin ve Murâbıtlar, Mâlikîliğin yayılmasına azami gayret göstermişlerdir. Aynı projeksiyonun bir sonucu olarak Yusuf b. Taşfin, Endülüs'e geçip Hıristiyanlarla işbirliği halinde olan şehir devletlerin (mülükü't-tavâif) üzerine gitmek için Gazzâlî'den fetva almıştır. Eş'arî-Şafiî kimliği ile ünlü olan Gazzâlî'den fetva istenmesi hayli ilgi çekicidir. Nitekim Gazzâlî de fetva metninde Mağrib'de herkesin Yusuf b. Taşfin'e biat etmesi gerektiğini, Yusuf'a karşı çıkanın Abbâsî Halifesine karşı çıkmış olacağını belirtmiştir.[27]

Yusuf b. Taşfin'den sonra göreve gelen oğlu Ali'nin (iktidar dönemi: 500-537/1106-1143) yumuşak huylu bir idareci olması nedeniyle hak ve adalet ortadan kalkmış, vali ve komutanlar görevlerini ihmal etmiş, aşırı eğlence-içki ve yabancılara özenti baş göstermiştir. Gücü ele geçiren Mâlikî fakîhlerin taklitçi tavırları nedeniyle kelâm ve felsefe yasaklanmıştır. Endülüs'ü fetih için fetva aldıkları Gazzâlî'nin eserleri de kelâm ve felsefe konularını içeriyor olması sebebiyle yakılmıştır.[28]

---

23 İbn İzârî, *Beyânu'l-mugrib fî ahbari'l-Endelüs ve'l-Magrib*, 4: 9-21.

24 el-Hicci, *et-Târîḥu'l-Endelüsî mine'l-fethi'l-İslamî hatta sukûti Gırnata*, 451.

25 Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 185-186.

26 M. Abdullah İnan, *Asru'l-Murâbıtîn ve'l-Muvahhidîn fi'l-Magrib ve'l-Endelüs* (Kahire: Lecnetü't-Telif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1965), 1: 39.

27 Ahmed Muhtar Abbadî, *Dirâsat fi târîḥi'l-Magrib ve'l-Endelüs* (İskenderiyye: Müessesetu Şebabi'l-Câmia, trs), 471 vd; Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 192.

28 Gazzâlî'nin eserlerinin yakılması olayı Mağrib'de dini düşüncenin gelişimi açısından son derece önemli bir gelişmedir. Bu vakanın perde arkasına bakıldığında Murabıtlar dönemi Mâlikî ulemanın etkisi görülecektir. Bu ilim adamları siyasi gücü arkalarına aldıkları gibi dinin yorumlanmasına da yön vermek istemişlerdir. Bu doğrultuda dini sadece furû meselelerden ibaret görmüşlerdir. Usul, felsefe, kelam ve mantık gibi düşünceye dayalı ilimleri yasaklamışlar hatta tefsir, hadis gibi ilimleri bir kenara itmişlerdir. Gazzâlî'ye yönelik uygulama da söz konusu din anlayışının bir neticesidir. Bu konuda daha detaylı bilgi için bk. Merrakûşî, *el-Mu'cib fî telḥîsi ahbâri'l-Magrib*, 131; Muhammed b. Abdülmelik İbn Kattan, *Nazmu'l-cemân li tertibi mâ selefe min ahbâri'z-zaman*, yay. Mahmud Ali Mekkî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslami, 1990), 70; Zaim Hınşalavî, "Murâbıtlar Devleti

Mağrib coğrafyası İslam öncesi ve sonrasında farklı siyasal oluşumların güç mücadelesi verdiği sahalardan birisi olmuştur. Bölgenin iklimi ve kabileye dayalı demografik yapısı politik kontrolü oldukça zora sokmuştur. İslam'ın bölgeye gelmesi ile pek çok yeni şehir inşa edilmiş, yerel Berberî halkının desteği ile İspanya fethedilmiştir. Buna mukabil Irak, Şam ve Mısır bölgelerinden Mağrib'e göçler olmuştur. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere hilafet merkezinde ve çevresinde tutunamayan mezhepler, Mağrib'i kendileri için yaşam alanı olarak görmüşlerdir. Bu da pek çok farklı din anlayışının ve mezhebin bölgede yayılmasına sebebiyet vermiştir. Farklı mezheplerin Mağrib'in düşünce hayatında yer alması ise İbn Tûmert'in düşüncesinde ve mezhep algısında önemli bir yere sahip olmuştur.

2. MAĞRİB'İN FIKIH GELENEĞİ ÇERÇEVESİNDE İBN TÛMERT'İN MÂLİKÎ VE ZÂHİRÎ EĞİLİMİ

İbn Tûmert'in düşünce dünyası, hayatının ilk dönemlerinde Mağrib'de aldığı eğitim ile şekillenmiştir. Bu çerçevede Mağrib'in fıkıh geleneği belirleyici bir unsurdur. İbn Tûmert, Berberî bir kabileye mensup olarak Sûs bölgesinde dünyaya gelmiştir.[29] Doğum tarihi ile ilgili farklı rivayetler[30] olmakla birlikte 473-474/1080-1081 tarihleri daha isabetlidir.[31] İbn Tûmert'in dünyaya geldiği dönemde Mağrib'te farklı mezhepler bulunmasına rağmen fıkıh ekolü olarak Mâlikîlik geniş bir kitleye sahiptir. Mâlikîliğin bu bölgede yayılmasında İmam Mâlik'in Batı'dan gelmiş öğrencilerinin rolü büyüktür.[32] Ayrıca Mağriblilerin Hac ve ilim

ile Muvahhidler Devleti Arasında Gazzâlî", *900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî* (İstanbul: İFAV Yay., 2011), 108.

29 İnan*, Asru'l-Murâbıtîn ve'l-Muvahhidîn fi'l-Magrib ve'l-Endelüs*, 1: 156.

30 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḥ*, 4: 569; İbn Kattan, *Nazmu'l-cemân li tertibi mâ selefe min ahbâri'z-zaman*, 123; Ebû'-l Abbas Şemsüddin İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâü ebnai'z-zaman*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadır, 1977), 5: 45.

31 Abdülmecid Neccar, *el-Mehdî İbn Tûmert Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Magribî es-Sûsî* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslami, 1989), 33; Adıgüzel, *Mağrib Medeniyetinin Zirvesi Muvahhidler*, 35.

32 İmam Mâlik'in ders halkasına katılan pek çok öğrencisi olmuştur. Mısır, Endülüs ve Mağrib gibi farklı bölgelerden gelen bu öğrenciler Mâlikîliğin yayılmasında son derce önemli roller üstlenmiştir. Bu minvalde Abdurrahmen el-Kasım (191/807), Eşheb b. Abdilaziz el-Kaysî (204/819), Ebu Hasan Ali b. Ziyad et-Tûnusî (213/828), Abdülmelik b. Habib b. Süleyman es-Selemî (2328852) gibi öğrencileri ilk akla gelenlerdir. Mağrib'de Mâlikî düşüncenin gelişim seyrinde etkileri bulunmaktadır. Ebu'l-Fazl Kādî İyâz, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü"l-mesâlik li mârifeti alâmi mezhebî mâlik*, thk. Abdülkadir es-Sahrâvî (Rabat: Vizâretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslamiyye, 1982), 3: 230-340.

yolculukları sebebiyle Medine'ye gidiş gelişleri yadsınamaz bir gerçektir. Aynı süreçte siyasi oluşumların Mâlikîliğe verdiği destekler söz konusudur. Bu çerçevede Ağlebilerin (800-909) Mâlikî fakîhi Sahnûn'u (ö. 240/854) 234/848'de kadı olarak tayin etmeleri kayda değer bir gelişmedir. Bölgenin Fâtımî egemenliğine geçmesi ile birlikte Mâlikî ilim adamlarına yönelik baskılar artmış olsa da Fâtımîler'in Mısır'ı başkent yapmalarıyla Mâlikîlik yeniden eski gücüne kavuşmuştur. Bu süreçte Murâbıtlar Devleti Mâlikîliği resmi mezhep haline getirmiştir.[33] İbn Tûmert'in doğduğu dönemde Mağrib'de Mâlikîlik etkili bir konuma sahip olmuştur.

Mâlikîliğin etkin olduğu dönemde dünyaya gelen, orta halli ve ilme önem veren bir aileye mensup olan İbn Tûmert, Mağrib geleneğine uygun olarak ilim hayatına Kur'an hıfzı ile başlamıştır. Ardından fıkıh, dil ve temel eğitimini memleketinde ve çevresinde tamamlamıştır.[34] İbn Tûmert, ilk eğitiminden itibaren Mâlikî fıkhını okumaya başlamıştır. Bununla birlikte İbn Tûmert'in hayatında bir dönüm noktası olan ilim yolculuklarına değinmek gerekmektedir. Mağrib'den çıkıp önce Endülüs'e ardından da Doğu'ya Mısır, Mekke ve Bağdat'a doğru uzanan bu yolculuklar[35] İbn Tûmert'in düşüncesini şekillendirmiştir.

İbn Tûmert ilk olarak Mağrib'den Endülüs'e geçmiş ve Kurtuba'ya gitmiştir (500/1106).[36] Kurtuba'da bir yıl kadar kalan İbn Tûmert, Kurtuba kadısı Ebû Abdullah Muhammed b. Hamdîn'in (ö. ?) derslerine devam etmiş ve öğrencisi olmuştur.[37] Tespit edebildiğimiz çerçevede kaynaklarda İbn Tûmert'in İbn Hamdîn ile arasındaki talebe-hoca ilişkisine dair tatmin edici bilgiler bulunmamaktadır. Ancak anlaşıldığı kadarıyla İbn Tûmert, Mağrib'den sonra bölgenin güçlü ilim merkezlerinden birisi olan Kurtuba'ya gelmiş ve Mâlikî fıkhını burada tahsil etmeye devam etmiştir. Bir yıl süren bu eğitimin ardından Endülüs'ten ayrılarak

---

33 Eyyüp Said Kaya, "Mâlikî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 27 (İstanbul: TDV Yay., 2003), 522-523.

34 Neccar, *el-Mehdî İbn Tûmert Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Magribî es-Sûsî*, 60-61.

35 el-Hicci, *et-Târîḫu'l-Endelüsî mine'l-fethi'l-İslamî hatta sukûti Gırnata*, 491.

36 Merrakûşî, *el-Mu'cib fî telḫîsi ahbâri'l-Magrib*, 136; İbn Kattan, *Nazmu'l-cemân li tertibi mâ selefe min ahbâri'z-zaman*, 61-62; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâü ebnai'z-zaman*, 5: 46; İbn Haldun, *Târîḫu İbn Haldun*, 6: 301; Watt - Cachia, *A History of Islamic Spain*, 103.

37 İsmail Yiğit, "Murâbıtlar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 31 (İstanbul: TDV Yay., 2006), 153; Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi* (İstanbul: Selis Yay., 2004), 224.

Mehdîye'ye geçmiş burada Mâlikî Ebû Abdullah el-Mâzerî'den (ö. 536/1141) ders almıştır.[38] Ardından İskenderiyye'ye giden İbn Tûmert, burada meşhur Mâlikî ilim adamı olan ve Turtûşî ismiyle maruf İbn Ebû Rendeka'dan (ö. 520/1126) fıkıh öğrenmiştir.[39]

İbn Tûmert ilim yolculuğunun ilk evresinde Mâlikî fıkhını okumuş, bu çerçevede bir birikim elde etmiştir. Hatta kendisi ilerleyen dönemde öğrencisi Abdülmümin b. Ali'ye[40] (ö. 558/1163) imla ettirmek suretiyle İmam Mâlik'in *Muvatta'* isimli eseri üzerinden *Muhâzzi'l-Muvatta'* isimli bir muhtasar neşretmiştir.

İbn Tûmert'in Mâlikî mezhebi ile olan ilişkisi ve bu mezhebe dair eğitimine rağmen onun usul ve furûya dair görüşleri tek bir mezhebin takip edildiği izlenimi vermemektedir. Her şeyden önce İbn Tûmert, usul meselesinin dinin anlaşılması bağlamında oldukça önemli olduğunu düşünmektedir.[41] Bu nedenle usul ile ilgili görüşlerinde değişkenliklere yer vermek istemez. İbn Tûmert'e göre şer'i deliller Kur'an, sünnet ve icmâdır.[42] İbn Tûmert, Mâlikîler başta olmak üzere pek çok mezhebin deliller arasında kabul ettiği kıyası buraya dâhil etmez.[43] Onun epistemolojisinde bilgi/ilim üç kaynaktan beslenmektedir. Bunlar akıl, duyular ve haberdir. Akıl ile nakli birbirinden kesin çizgilerle ayıran İbn Tûımert, haberin içerisine akıl ile elde edilen bilgileri koymamaktadır.[44] Çünkü İbn Tûmert'e göre haber, farklı yorumlara açık olmamalı; aynı zamanda şüphe ve zan da içermemelidir. Şer'i deliller bahsine bakıldığında İbn Tûmert'in geleneksel Mâlikî düşüncesine paralel bir çerçeve çizmediği görülmektedir. İbn Tûmert'in usule dair yakla-

---

[38] İnan, *Asru'l-Murâbıtîn ve'l-Muvahhidîn fi'l-Magrib ve'l-Endelüs*, 1: 160.

[39] Neccar, *el-Mehdî İbn Tûmert Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Magribî es-Sûsî*, 68-69; Şerefeddin, "İbn Tümert", 34.

[40] İbn Tûmert, en önemli öğrencisi olan Abdülmümin b. Ali ile 512/1118 yılında tanışmıştır. İbn Tûmert'in Doğu'dan Mağrib'e döndüğü döneme denk gelen bu tanışıklık hoca-talebe ilişkisini de aşan fikirdaşlık ve gönüldaşlığa ulaşmıştır. Abdülmümin, İbn Tûmert'in mücadelesinde her zaman yanında yer almıştır. Bunun bir neticesi olarak İbn Tûmert'in ölümünden sonra hareketin başına halife olarak geçmiş ve Muvahhidler Devleti'nin gerçek kurucusu olmuştur. Onun döneminde devlet hızla genişlemiş, buna paralel olarak da kurumsallaşmıştır. Daha ayrıntılı bilgi için bk. Adıgüzel, *Mağrib Medeniyetinin Zirvesi Muvahhidler*, 95-241.

[41] İbn Tûmert, *E'azzu mâ yutlab*, 45.

[42] İbn Tûmert, *E'azzu mâ yutlab*, 30.

[43] İbn Tûmert, *E'azzu mâ yutlab*, 165.

[44] İbn Tûmert, *E'azzu mâ yutlab*, 30.

şımında özellikle de şer'i deliller bahsinde Zâhirî[45] çizgiyi takip ettiğini söyleyebiliriz.

Usulde Zâhirî çizgiye yakın bir anlayış çizen İbn Tûmert, furû meselelerinde ise Mâlikî görüşleri tercih eden bir yaklaşım takip ederek müctehid kisvesine bürünmüştür. Onun *Kitabu't-Tahâret* isimli risalesinde izlediği yöntemde öncelikle ilgili ayeti, arkasından da konuya dair hadis rivayetlerini aktardığı görülmektedir.[46] Ayrıca kendisi bazı değerlendirmelerde de bulunmaktadır. Örneğin içkinin haram kılınması ile ilgili ayet ve hadisleri aktardıktan sonra Medine'de içkinin terkedilmesi uygulamalarını aktarmaktadır.[47] *Kitabu'l-Cihad* risalesinde ise savaş hukukuna dair konuları değerlendirmektedir. Burada da ganimetler ve taksimi hakkında İmam Mâlik'in görüşlerine başvurmaktadır.[48] Furû konusundaki örnekler, İbn Tûmert'in ağırlıklı olarak Mâlikîliğin görüşlerini benimsediğini göstermektedir.

İbn Tûmert ile Murâbıtlar'ın Mâlikî uleması arasında çeşitli konularda tartışmalar çıktığı ve aralarında münazaraların düzenlendiği bilinmektedir.[49] Bu fikri ayrılıkların temelinde İbn Tûmert'in Murâbıtlar'a yönelik siyasi karşı çıkışının yer aldığını söylenebilir. Bununla birlikte dönemin Mâlikî ulemasının taklitçi din anlayışının İbn Tûmert tarafından doğru bulunmaması da önemli bir gerekçedir. Dahası İbn Tûmert'in salt Mâlikî görüşleri kabul etmediğini ortaya koymaktadır. Sonuç itibariyle usul ve furû meselelerinde İbn Tûmert'te Mâlikî ve Zâhirî

---

45 İbn Tûmert'in Mâlikî ilim adamlarından ders aldığı dönemde Mağrib coğrafyasında Mâlikîlik son derece yaygın olmakla birlikte Zâhirîlik de kısmi bir etki alanına sahiptir. Özellikle de İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) Mâlikîlikten Zâhirîliğe geçişi dönüm noktası olup İbn Hazm'ın etkisi ile Zâhirîlik daha görünür hale gelmiştir. Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâü ebnai'z-zaman*, 3: 325-329. Buna bağlı olarak İbn Tûmert'in Zâhirîliği tanımasının muhtemelen Endülüs günlerinde gerçekleştiğini ifade etmek mümkündür.

46 İbn Tûmert, *E'azzu mâ yutlab*, 275.

47 İbn Tûmert, *E'azzu mâ yutlab*, 354-355.

48 İbn Tûmert, *E'azzu mâ yutlab*, 396.

49 İbn Tûmert ile Mâlikî ulema arasındaki münakaşanın temelinde İbn Tûmert'in Murâbıtlar'a ve devlet başkanı Ali b. Yusuf'a yönelttiği eleştiriler yer almaktadır. İçki ve benzeri günahların alenen işlenmesine karşı çıkan İbn Tûmert, Ali b. Yusuf'un kız kardeşini de tesettüre riayet etmemekle suçlamıştır. Bunun üzerine saraya çağrılmış ve Mâlikî ilim adamları ile münazarada bulunmuştur. Bk. Beyzak, *Kitabu ahbâri'l-Mehdî İbn Tûmert ve ibtidai Devleti'l-Muvahhidîn*, 67-68.

düşüncenin etkilerini bulmak mümkündür. Dolayısıyla bu konuda onu tek bir mezhep çerçevesinde değerlendirmek pek mümkün gözükmemektedir.

3. DOĞU'YA İLİM YOLCULUĞU: İBN TÛMERT'İN İTİKÂDÎ DÜŞÜNCESİNDE EŞ'ARÎ ETKİ

İbn Tûmert, ilim yolculuğunda Mısır'dan sonra Hac görevi için Arap yarımadasına geçmiş; ardından da yoluna devam ederek Bağdat'a ulaşmıştır.[50] Bu dönemde Büyük Selçuklu Devleti'nin hâkimiyet alanında yer alan Irak ve Horasan şehirlerinde Nizamiye medreseleri kurulmaktadır.[51] Fâtımîler ve kontrolündeki siyasi oluşumlarla mücadele halinde olan Selçuklular, bir bakıma İsmâiliyye ve batınî düşünce ile mücadele edeceğini düşündükleri Eş'arîliğe Nizamiye Medreseleri aracılıyla geniş imkânlar tanımaktadırlar. Öte yandan Eş'arîlik ise sadece kendi bölgesinde hapsolmadan farklı coğrafyalara yayılmayı da amaçlamaktadır. Tam da bu dönemde İbn Tûmert, Bağdat'a gelmiş ve Bağdat Nizamiye Medresesi'nde ilim tahsil etmiştir.[52]

On yıl süren bu ilim yolculuğunda İbn Tûmert'in Eş'arî ilim adamlarından ders aldığı bilinmektedir. Bu isimlerin ortak özelliği kendi mezhepleri içinde de saygın bir konuma sahip olmalarıdır. İbn Tûmert'in ders aldığı hocaları hakkında farklı değerlendirmeler de yapılmaktadır. Burada tartışmalı olan konu ise İbn Tûmert'in Gazzâlî'den ders alıp almadığına ilişkindir. İbn Hallikân[53], İbn Kattan[54], İbnü'l-Esîr[55] ve Sübkî[56] bu ders alıp vermenin gerçekleştiğini savunmaktadırlar. Ancak bu görüşmenin gerçekleşmediğini belirten İnan'ın iddiasına göre ise Gazzâlî, 499/1105 yılında Nişabur'a gitmiş ve Bağdat'a tekrar dönmemiştir. Hâlbuki İbn Tûmert'in ilim yolculuğuna başladığı yıl olarak 500-501/1107 senesi olarak kaynaklarda zikredilmektedir.[57] İbn Tûmert, Gazzâlî'den gerçekten ders

50 Merrakûşî, *el-Mu'cib fî telḫîsi ahbâri'l-Magrib*, 136; Sübkî, *Tabakātu'ş-Şafiîyyeti'l-kübrâ*, 6: 110.

51 Sadruddîn Ebû'l-Hasan Ali el-Hüseynî, *Ahbâru'd-Devleti's-Selcukiyye*, trc. Necati Lügal (Ankara: TTK Yay., 1999), 46-47.

52 Merrakûşî, *el-Mu'cib fî telḫîsi ahbâri'l-Magrib*, 136; Watt - Cachia, *A History of Islamic Spain*, 104; Ocak, "Selçuklu Medreselerinin Mağrib ve Endülüs Üzerindeki Etkileri", 1628.

53 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâü ebnai'z-zaman*, 5: 46.

54 İbn Kattan, *Nazmu'l-cemân li tertibi mâ selefe min ahbâri'z-zaman*, 72.

55 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḥ*, 6: 569.

56 Sübkî, *Tabakātu'ş-Şafiîyyeti'l-kübrâ*, 6: 109.

57 İnan, *Asru'l-Murâbıtîn ve'l-Muvahhidîn fi'l-Magrib ve'l-Endelüs*, 1: 161-163.

almış ya da almamış olsa da on yıla yakın kaldığı bu bölgede pek çok Eş'arî ilim adamından faydalanmıştır. Bu da İbn Tûmert'in düşüncesinde kalıcı bir etki bırakmıştır.

İbn Tûmert'in ders aldığı hocalarından birisi İlkiyâ el-Herrâsî'dir (ö. 504/1110). Nişabur'da Cüveynî'nin (ö. 478/1085) Gazzâlî'den (ö. 505/1111) sonraki öğrencisi olan İlkiyâ el-Herrâsî, kelâm, fıkıh, usul ve cedel gibi pek çok alanda birikim sahibiydi.[58] Hocası Cüveynî'nin ölümünden sonra Bağdat'a gelmiş ve Nizamiye Medresesi'nde hocalık yapmıştır. O, dönemin Eş'arî-Şafiî otoritelerinden birisidir.[59] İbn Tûmert, bu ilim adamından fıkıh, usul, kelâm ve cedel dersleri almıştır. Yine Nizamiye medreselerinde Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî'den (ö. 507/1113) fıkıh ve fıkıh usulü öğrenmiştir. Ebû İshak Şirâzî'nin (ö. 476/1083) öğrencisi olan Ebû Bekir eş-Şâşî dönemin önde gelen Eş'arî-Şafiîlerinden birisidir. Eserleri arasında *Hilyetü'l-Ulema fî Mezâhibü'l-Fukahâ* ya da bilinen ismiyle *Müstezhari* meşhurdur.[60] İbn Tûmert'in ders aldığı hocalarından bir diğeri de Ebû Abdullah Muhammed b. Mansur el-Hadramî (ö. ?) olup İbn Tûmert ondan hadis tahsil etmiş ve İmam Mâlik'in *Muvatta*'sını okumuştur.[61]

Bağdat'ta Nizamiye medreselerinde aldığı eğitimin İbn Tûmert'in düşünce dünyasına şekil verdiği söylenebilir. Mağrib'te ağırlıklı olarak Zahirî ve Mâlikî mezheplerinin öğretileriyle karşılaşan İbn Tûmert, Bağdat'ta farklı mezheplerin görüşlerinden de istifade etme imkânı bulmuştur. Özellikle de Eş'arî kelâmını tahsil etmiştir.

Gördüğü eğitimle birlikte Eş'arî mezhebinin İbn Tûmert'e etkileri onun itikâdî görüşlerini dikkate aldığımızda daha da netleşmektedir. Onun Eş'arîlik içerisinde değerlendirilebilecek görüşleri şunlardır: Vâcibu'l-vücûd olan Allah'tır.

---

58 Koyu bir Eş'arî olan İlkiyâ el-Herrâsî'nin hayatı ve ilmi birikimi için bk. Ahmet Çelik, "Eş'arî ve Şâfiî Bir Âlim Olarak İlkiyâ el-Herrâsî ve Ahkâmü'l- Kur'ân Adlı Eserinin Kelâmî Boyutu", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21, sy.1 (Haziran 2017): 494-499.

59 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâü ebnai'z-zaman*, 3: 286-290; Neccar, *el-Mehdî İbn Tûmert Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Magribî es-Sûsî*, 83.

60 Merrakûşî, *el-Mu'cib fî telḥîsi ahbâri'l-Magrib*, 136; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâü ebnai'z-zaman*, 3: 219-221.

61 Arif Aytekin, "İbn Tûmert", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 20 (İstanbul: TDV Yay., 1999), 425.

O, her şeyi var eden ezelî ve ebedî zorunlu varlıktır.[62] Yine aynı minvalde İbn Tûmert'e göre Kur'an'da da ifade edildiği üzere mükellefler için mârifetullah vaciptir.[63] Bunun için aklı kullanarak Allah'ın yeryüzündeki ayetlerini fark etmek ve neticesinde bir yaratıcı fikrine ulaşmak gerekir. Allah'ın ilahi mesajının ulaşmadığı insanların da bir yaratıcı olduğu fikrine sahip olmaları zorunludur.

Yüce Allah'ın varlığının mahiyetini daha da net bir şekilde ortaya koymak isim ve sıfatları üzerinde durarak mümkün olur. İbn Tûmert'e göre Allah'ın isimleri Kur'an ve sünnette yer alması durumunda kabul edilir. Yani Allah'ın isimleri tevkifîdir.[64] Allah'ın sıfatları konusunda ise İbn Tûmert'in çeşitli görüşleri bulunmaktadır. Selbî sıfatlardan vücud, kıdem, bekâ, vahdâniyet, muhâlefetün li'l-havadis ve kıyam bi nefsihîni kabul etmektedir.[65] Subûtî sıfatlar konusunda ise Eş'arî mezhebinde olduğu gibi hayat, ilim, irade, kudret,[66] semî, basar, kelâm[67] sıfatlarını kabul etmektedir. Tekvin sıfatından ise bahsetmemektedir. Ona göre Allah'ın ilmi her şeyi kapsamaktadır. İlmine sınır çizilemez.[68] İlmiyle bağlantılı olarak Allah, her şeye kâdir bir kudrete sahiptir. Haberî sıfatlar konusunda ise teşbih, tecsim ve te'vil konularındaki hassasiyeti nedeniyle İbn Tûmert bu meselelerde Eş'arîlikten farklı düşünmektedir. Bu açıdan haberi sıfatların selef ulemasının tavrıyla te'vil edilmeden kabul edilmesi gerektiği görüşündedir. Ona göre el, yüz, istiva gibi haberî sıfatları te'vil etmeden olduğu gibi kabul etmek gerekir.[69] İbn Tûmert, rü'yetullah konusunda ise tam bir Eş'arî gibi düşünmemektedir. Ona göre Kur'an ve sünnetten yani naslardan gelen her bilgi kabul edilmelidir. Bu doğrultuda Allah'ın görülebileceğini kabul eder. Fakat bu görülmenin mahiyetine yönelik te'villeri reddetmektedir.[70] Ona göre Allah'ı görmenin keyfiyeti ve hangi şekilde gerçekleşeceği te'vil edilmeden kabul edilmelidir.

Fiiller konusunda Eş'arî yaklaşımını benimseyen İbn Tûmert, Allah'ı kâdir-i mutlak olarak görmekte ve kendi mülkünde istediği gibi tasarrufta bu-

---

62 İbn Tûmert, *E'azzu mâ yutlab*, 214-215.

63 İbn Tûmert, *E'azzu mâ yutlab*, 190.

64 İbn Tûmert, *E'azzu mâ yutlab*, 221.

65 İbn Tûmert, *E'azzu mâ yutlab*, 226.

66 İbn Tûmert, *E'azzu mâ yutlab*, 216, 219.

67 İbn Tûmert, *E'azzu mâ yutlab*, 217, 218, 221.

68 İbn Tûmert, *E'azzu mâ yutlab*, 219.

69 İbn Tûmert, *E'azzu mâ yutlab*, 217.

70 İbn Tûmert, *E'azzu mâ yutlab*, 221-222.

lunma yetkisine sahip olduğunu belirtmektedir. Her şey onun ilmi, iradesi ve kudreti etrafında şekillenir.[71] İbn Tûmert, teklif-i mâ lâ yutak konusunda ise Eş'arî düşünceden ayrılmakta ve Mu'tezile'nin görüşünü esas almaktadır. Her şeyden önce Allah, adalet ve ihsan sahibidir. Onun insanlara zulmedecek şeyleri teklif etmesi düşünülemez.[72] İbn Tûmert, teklif hakkındaki görüşü ile tevhîd hakkındaki hassasiyetini göstermektedir.

Kelâmın tartışma konularından birisi de hüsün-kubuh meselesi olup Eş'arîler, aklın vahiyden bağımsız olarak vacip olan şeyleri belirleyemeyeceğini düşünmektedirler. Aynı doğrultuda İbn Tûmert de aklın tek başına hüküm vermesini doğru bulmaz. Burada İbn Tûmert, Allah'ın gücü ve kudretine, sınır çizmeye kimsenin yetkisi olmadığını düşünmektedir.[73]

İbn Tûmert'e göre Allah'ın peygamber göndermesi insanların iyiliği içindir. Ancak o, bu hususun Allah'a vacip olması gerektiği gibi bir görüşü savunmamaktadır. Nübüvvetin kabulü ile birlikte mucize konusuna da değinen İbn Tûmert, mucizenin Allah'ın izni ile meydana geldiğini kabul etmektedir.[74]

İbn Tûmert, Eş'arî düşünceden etkilendiği ve on yıl süren ilim yolculuğunun akabinde 510/1116 yılında önce Mısır'a gelmiş[75] ardından da Kuzey Afrika kıyılarında Bicâye, Mellâle, Miknâse ve Selâ gibi şehirlerde konaklayarak Merrakeş'e kadar uzanan ve birkaç yıl daha süren bir yolculuk yapmıştır. İlim merakı ile Mağrib'den Bağdat'a uzanan yolculuğun aksine, dönüş yolu İbn Tûmert için bir misyon oluşturma amacı taşımaktadır. Bu minvalde konakladığı yerlerdeki cami ve mescidlerde ders halkaları kurmuş, kendisine bağlı öğrenciler yetiştirmiş ve düşüncelerini anlatma fırsatını yakalamıştır.[76]

İbn Tûmert, Nizamiye medreselerinde aldığı eğitim ve on yıl süren ilim yolculuğunun getirdiği birikim ile dini anlamada yeni bir form geliştirmeye çalışmıştır. Daha önce de vurguladığımız üzere İbn Tûmert, Murâbıtlar dönemi

---

71 İbn Tûmert, *E'azzu mâ yutlab*, 219-220.

72 İbn Tûmert, *E'azzu mâ yutlab*, 220.

73 İbn Tûmert, *E'azzu mâ yutlab*, 157.

74 İbn Tûmert, *E'azzu mâ yutlab*, 222-223.

75 Beyzak, *Kitabu ahbâri'l-Mehdî İbn Tûmert ve ibtidai Devleti'l-Muvahhidîn*, 11; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, 6: 569; İbn Haldun, *Târîḫu İbn Haldun*, 6: 301.

76 Beyzak, *Kitabu ahbâri'l-Mehdî İbn Tûmert ve ibtidai Devleti'l-Muvahhidîn*, 50-72.

Mâlikî ulemasının taklitçi bir düzlemde dini algıladıklarını düşünmektedir. Nitekim İbn Tûmert'in Murâbıtlar'a ve dönemin Mâlikî furû fıkıh anlayışına yönelik eleştirilerinde taklitçilik ve fer'leri asıllarının yerine koymak suretiyle Kur'an ve sünnetten uzaklaşma durumu ön plana çıkmaktadır.[77] Mâlikîlerin donuklaştırmaya ve sabitlemeye çalıştıkları alanlara İbn Tûmert'in daha aksiyoner bir yaklaşım sergilemesinde Eş'arîliğin etkisinden bahsedilebilir.

İbn Tûmert'in itikâdî meselelere yaklaşımında Eş'arî geleneğin takibini görmek mümkündür. Bununla birlikte İbn Tûmert'i Eş'arî mezhebine mensup saymak ve Eş'arîlik üzerinden ona bir mezhep aidiyeti monte etmek pek de isabetli durmamaktadır. Hiç şüphesiz kabul etmek gerekir ki Eş'arîlik, onun düşüncesine özellikle de itikâdî görüşlerine ciddi etki etmiştir. Ancak düşünce dünyasının tamamını kuşatacak şekilde bir Eş'arîlikten bahsetmek çok mümkün görünmemektedir. Belirtilmesi gereken bir diğer husus ise İbn Tûmert'in taraftarlarına itikâdî konuları aktarmak için kaleme aldığı *Mürşide* isimli risalesindeki[78] tavrıdır. Kendisinin okutup şerh ettiği bu kısa metin, farklı yorumlara açık meselelerden ziyade en temel imân konularına eğilmektedir.

4. İBN TÛMERT'İN İTİKÂDÎ DÜŞÜNCESİNDE MU'TEZİLÎ TAVIR

İbn Tûmert'in itikâdî görüşlerinde Eş'arîliğin etkili olduğunu kabul etmekle birlikte tüm itikâdî meselelerde Eş'arî görüşleri takip etmediği görülmektedir. Bu çerçevede İbn Tûmert'in bazı görüşlerinin Mu'tezile ile paralel olması dikkat çekicidir. Tetkik edebildiğimiz kadarıyla kaynaklarda İbn Tûmert ile ilgili olarak Mu'tezilî bir hocadan ders aldığına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte bazı araştırmacılara göre İbn Tûmert, Mu'tezilî düşünce ile Bağdat'ta bulunduğu yıllarda tanışmıştır.[79]

Mu'tezile, temel düşüncesini usûl-i hamse olarak formüle ettiği beş esas üzerinden geliştirmiştir. Usûl-i hamse içinde yer alan ilkelerden birisi de Tevhîd olup Mu'tezile bu esasın üzerinde hassasiyetle durulmuştur.[80] Mu'tezile'nin bu

---

[77] Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, trc. İbrahim Akbaba, 2. bsk. (İstanbul: Kitabevi Yay., 2000), 331.

[78] Oldukça kısa olan bu metin için bk. İbn Tûmert, *E'azzu mâ yutlab*, 226.

[79] Neccar, *el-Mehdî İbn Tûmert Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Magribî es-Sûsî*, 362.

[80] Ebû'l-Hasen Ahmed Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988), 67; Eş'arî, *Makālâtu'l-İslamiyyîn ve ihtilafu'l-musallîn*, 155.

esasıyla uyumlu bir şekilde İbn Tûmert, Doğu'ya yaptığı ilim yolculuğunun dönüşünde başlattığı dini-politik hareketine tevhîd kökenli olarak Muvahhid ismini vermiştir. Yaltkaya bu isimlendirmenin Mu'tezilî etki ile gerçekleştiğini iddia etmektedir.[81] Muvahhid isminin ve İbn Tûmert'in tevhîde yönelik vurgusunun Mu'tezile ile bağlantılı olup olmadığı fikri üzerinde düşünmek gerekir. İlk olarak İbn Tûmert'in din anlayışında tevhîdin son derece kritik bir konuma sahip olduğunu belirtmek gerekir. Kendisi bu konuya özel olarak *Tevhîd Risalesi*'ni kaleme almıştır.[82]

İbn Tûmert'e göre tevhîd, dinin temeli olup, ibadetler tevhîd olmadan anlam kazanamaz.[83] Tevhîd ilkesi ile ilgili öne çıkan yaklaşımı, tecsim ve teşbihten kaçınması ve tenzihçi bir doktrin geliştirmeye çabalamasıdır.[84] İbn Tûmert, Mu'tezile'nin tevhîd ilkesindeki hassasiyetini vurgulamakla birlikte onların teaddüd-i kudemâ endişesi ile reddettiği sıfatları ise daha önce de belirttiğimiz üzere kabul etmekte ve Eş'arî anlayışı benimsemektedir.

İbn Tûmert'in tevhîd üzerinde durması ve taraftarlarını Muvahhid olarak nitelemesi bir yönüyle itikâdî bir tavır olmakla birlikte öte taraftan da siyasi boyutu olan bir yaklaşımdır. Murâbıtlar Devleti'ne karşı gelişen siyasetin ve isyanın fikri çerçevesi bununla ilintilidir. İbn Tûmert, Murâbıtlar'ı tecsim ve teşbih üzerinden tevhîd ilkesine sahip olmamakla, Muvahhidleri öldürmekle, dini hafife almakla, içki, kumar, zina gibi haramları işlemekle itham etmiştir.[85] Böylece tevhîd anlayışı politik bir zeminde Murâbıtlar ve onların din anlayışını ötekileştirmenin de aracı haline gelmiştir. İbn Tûmert'in tevhîd üzerindeki ısrarı salt kelâmî bir yaklaşım değildir. Bu bağlamda tevhîd üzerinden tenzihçi yaklaşımı Mu'tezilî anlayış ile paralel olmakla beraber politik açıdan İbn Tûmert ve hareketinin Muvahhid adını alması Mu'tezilî bir irtibata sahip olmayıp kendilerine özgü bir isimlendirmedir.

Tevhîd prensibi çerçevesinde Muvahhid isimlendirmesinin salt Mu'tezilî bir tavır olmadığını ifade etmek İbn Tûmert ve Muvahidler hareketi açısından

---

81 Şerefeddin, "İbn Tümert", 45-46.

82 Bu risale metni için bk. İbn Tûmert, *E'azzu mâ yutlab*, 213-226.

83 İbn Tûmert, *E'azzu mâ yutlab*, 267-268.

84 İbn Tûmert, *E'azzu mâ yutlab*, 226-227.

85 Beyzak, *Kitabu ahbâri'l-Mehdî İbn Tûmert ve ibtidai Devleti'l-Muvahhidîn*, 70-74; İbn Kattan, *Nazmu'l-cemân li tertibi mâ selefe min ahbâri'z-zaman*, 94-100.

önemlidir. Yine aynı şekilde ele alınması gereken bir diğer Mu'tezilî prensip de el-Emr bi'l-maruf ve'n-nehy ani'l-münker'dir. Usûl-i hamse içinde yer alan ve ameli tevhîd olarak da düşünülen bu ilke Mu'tezile'nin hem kendi düşüncesini aktarmasında hem de İslam dışı olarak gördüğü kitlelerle mücadelesinde dikkat çekici bir konuma sahiptir. İbn Tûmert de el-Emr bi'l-maruf ve'n-nehy ani'l-münker prensibi üzerinde durmuştur.[86] Dini-politik bir hareket olarak Muvahhidler'in ortaya çıkışında bu prensibin katkısı vardır. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere İbn Tûmert on yıllık ilim yolculuğundan sonraki Mağrib yolculuğunda şehirlerde konaklamış, mescidlerde insanlara kendi düşüncelerini aktarmıştır. Bildiği doğruları söylemekten çekinmeyen İbn Tûmert, çoğu zaman sert tepkilerle karşılaşmış hatta bazı şehirlerden kovulmuştur.[87] Dönemin hâkim gücü Murâbıtlar Devleti'nin idareci ve fakîhlerinin; toplumda artan eğlence, içki, yalan gibi haram işlerde sessiz kalmalarına karşı çıkan İbn Tûmert, başta tevhîd meselesi olmak üzere gördüğü yanlışları düzeltmeye çalışmıştır.[88] Bu tavır bir yönüyle iyiliği emir olarak görülebileceği gibi öte yandan Murâbıtlar'a karşı bir cephenin oluşmasına ve Muvahhidler hareketinin gerekliliğine de alan açmıştır. İbn Tûmert'in el-Emr bi'l-maruf ve'n-nehy ani'l-münker prensibine olan hassasiyeti, söz konusu ilkeyi bayraklaştıran Mu'tezile'ye bir öykünme olarak değerlendirilebileceği gibi dini-politik bir hareketin gerekliliği olarak da ifade edilebilir. Neticede el-Emr bi'l-maruf ve'n-nehy ani'l-münker diğer mezheplerin karşı çıktığı bir prensip de değildir.

İbn Tûmert'in dikkat çekici itikâdî görüşlerinden bir diğeri ise imân meselesine dairdir. Ona göre imân, kalp ile tasdik, dil ile ikrâr ve amelden oluşmaktadır.[89] Bu imân tarifi Selef'in, Ehl-i Hadis'in ve Mu'tezile'nin tarifine daha yakındır. İman ile bağlantılı olarak ortaya çıkan imân-amel meselesi büyük günah tartışmalarında da kendisine yer bulmaktadır. Bu minvalde İbn Tûmert, büyük günah

86 İnan, *Asru'l-Murâbıtîn ve'l-Muvahhidîn fi'l-Magrib ve'l-Endelüs*, 1: 158.

87 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḥ*, 6: 570; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâü ebnai'z-zaman*, 5: 46; Sübkî, *Tabakātu'ş-Şafiîyyeti'l-kübrâ*, 6: 110. İbn Tûmert, İskenderiyye'den zorla kaçıp bindiği gemide bile insanların yanlış davranışlarını uyarmış, içki içmelerinin doğru olmadığını belirtmiştir. Gemidekilerce suya atılmasına neden olan bu olay İbn Tûmert'in el-Emr bi'l-maruf ve'n-nehy ani'l-münker prensibindeki ısrarını göstermektedir. Bk. Merrakûşî, *el-Mu'cib fî telḥîsi ahbâri'l-Magrib*, 137.

88 Beyzak, *Kitabu ahbâri'l-Mehdî İbn Tûmert ve ibtidai Devleti'l-Muvahhidîn*, 20.

89 İbn Tûmert, *E'azzu mâ yutlab*, 267.

işleyen kimseyi Mu'tezile'nin anlayışına yakın bir şekilde değerlendirmektedir. Ona göre namazın terk edilmesi durumu küfrü ortaya çıkarır. Bu konuda Hz. Peygamber'in hadislerini delil getirmekte ve namaz ile imân arasında bağ kurmaktadır.[90] Ancak bu küfür nitelemesi namaz ibadetine özel bir durumdur. Bunun haricinde amelin terkini fâsıklık olarak nitelemektedir.[91]

İbn Tûmert'in itikâdî konularla ilgili görüşlerinde Eş'arîliğin yanı sıra Mu'tezile'den de etkilenme söz konusudur. Özellikle de Allah'ın varlığı çerçevesinde oluşturmaya çalıştığı tenzihçi anlayışı dikkat çekicidir.

5. İBN TÛMERT'İN İMÂMET ve MEHDÎLİK DÜŞÜNCESİNDE ŞİÎ-İMÂMİYYE ETKİSİ

İbn Tûmert'in Bağdat'tan Mağrib'e dönüş yolculuğu, ilk taraftarlarının da oluşmaya başladığı bir süreçtir. Beyzak (ö. ?), Yusuf Dukkalî (ö. ?), Abdülmümin b. Ali (ö. 558/1163) ve Abdulvahid Şarkî gibi isimler onunla birlikte Mağrib şehirlerini dolaşmış, insanları İbn Tûmert'in düşüncelerine davet etmişlerdir.[92] Bir yönüyle dini, diğer yönüyle siyasi hedefleri olan bu hareket, İbn Tûmert'in kendisi için toplumsal taban bulma arayışı olarak da değerlendirilebilir. Murâbıtlar Devleti'nin Mâlikî kadılara emanet ettiği donuk din anlayışını eleştiren İbn Tûmert ve öğrencileri Merrakeş'ten sürgün edilerek iç bölgelere geçmek durumunda kalmışlar ve İbn Tûmert'in kabilesinin de yaşadığı Sûsulaksa bölgesine intikal etmişlerdir.[93] Haklarında yakalama kararı çıksa da böyle bir durum gerçekleşmemiştir. Berberî kabilelerin olduğu bu bölgede İbn Tûmert mescid inşa etmiş, halka dersler vermiş, yerli halkla bölgeye gelmiş diğer taraftarları arasında kardeşlik tesis etmiştir.[94] Söz konusu bu faaliyetler daha sonraları bir devlet olarak karşımıza çıkacak Muvahhidler hareketinin dini-toplumsal tabanını oluşturmuştur.

İbn Tûmert'in dini-politik bir lider olarak ortaya çıkışında Şiî-İmâmiyye düşüncesinden neşet etmiş imâmet, masumiyet ve mehdîlik fikirlerinin son derece önemli bir yeri vardır. Şiî-İmâmiyye düşüncesinin imâmet doktrinine göre

---

90 İbn Tûmert, *E'azzu mâ yutlab*, 84-86.

91 İbn Tûmert, *E'azzu mâ yutlab*, 177.

92 Beyzak, *Kitabu ahbâri'l-Mehdî İbn Tûmert ve ibtidai Devleti'l-Muvahhidîn*, 18-24.

93 Merrakûşî, *el-Mu'cib fî telḥîsi ahbâri'l-Magrib*, 140.

94 İbn Kattan, *Nazmu'l-cemân li tertibi mâ selefe min ahbâri'z-zaman*, 78.

imâmete inanmak, imânın şartları arasındadır. Bu doktrine göre imam, nass ve tayin yoluyla Hz. Peygamber'in vazifeleri ile vazifelendirilmiş olup insanların din ve dünya işlerini düzenlemekle görevlidir. Tarihsel süreçte Hz. Ali'yi ilk imam olarak gören bu doktrin daha sonra onun soyundan gelen on bir imama da inanmaktadır. İmamet doktrinine göre imamlar seçilmiş kimseler olarak Allah ve Rasûlü'nün halifesi olup hata ve yanlıştan korunmuş olarak masumdurlar.[95]

İbn Tûmert'e göre ise, Şiî-İmâmiyye doktrinindeki gibi imâmet, dinin bir rüknü olup imânın şartları arasındadır. İmamlar masum olup hatadan korunmuşlardır. Kendilerine Allah'ın bir lütfu olarak ilim verilmiştir.[96] Şiî-İmâmiyye'nin imamlar hakkındaki düşüncesinin aksine İbn Tûmert'e göre ilk dört halifenin imâmeti meşrudur ve geçerlidir. Onlar da imam olarak sorumluluklarını yerine getirmiştir. Ancak dört halifeden sonra imâmet fiili bir iktidar olarak devam edememiş ve Müslümanlar zarar görmeye başlamışlardır.[97] Ona göre yeryüzünde dini emir ve yasakların uygulanması için her devirde bir masum imamın olması gerekir. İbn Tûmert, Şiî-İmâmiyye mezhebinin imâmet doktrinini teorik olarak kabul etmekte, imamın özelliklerini, imâmetin dindeki yerini aynen almaktadır. Karizmatik ve lider merkezli olarak dinin anlaşılması ve uygulanması gerektiğine inanmaktadır. Bununla birlikte klasik Şiî imam silsilesini (on iki imam) savunmadığı anlaşılmaktadır.[98] İmâmet teorisini fikri düzlemde kabul etmekte, pratik kısmında ise Şiî-İmâmiyye mezhebinden ayrılmaktadır.

İmâmet düşüncesi ile son derece bağlantılı olan bir diğer konu da mehdîlik meselesidir. Bilindiği üzere beklenen kurtarıcı fikri tarih boyunca siyasi, sosyal ve ekonomik sıkıntıda olan pek çok toplumda ortaya çıkmıştır. Şia tarihinde çeşitli vesilelerle mehdî iddiasının tekrarlandığı bilinmektedir. İmâmiyye mezhebinde ise on ikinci imam Muhammed, kaim mehdî olarak kabul edilmiş ve bu durum inanç haline getirilmiştir. Dolayısıyla imâmet ile mehdilik arasında bir bağ kurulmuştur.[99]

---

[95] Ebû Ca'fer Muhammed b. Yakub el-Küleynî, *el-Usul mine'l-Kâfi* (Tahran: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1381), 1: 56-65; Ethem Ruhi Fığlalı, *İmamiyye Şiası*, 2. bsk. (İstanbul: Ağaç Yay., 2008), 221.

[96] İbn Tûmert, *E'azzu mâ yutlab*, 229.

[97] İbn Tûmert, *E'azzu mâ yutlab*, 230-232.

[98] İbn Tûmert, *E'azzu mâ yutlab*, 229.

[99] Fığlalı, *İmamiyye Şiası*, 178-180.

İbn Tûmert, Şiî imâmet doktrini ile bağlantılı olarak mehdîliği kabul etmekte ve imâmetle ilişkilendirmektedir. Mehdîlik, imâmetin pratik yansımasıdır.[100] Kaynaklarda İbn Tûmert'in ne zamandan itibaren mehdî düşüncesine sahip olduğu tartışılmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla İbn Tûmert'in siyasi hayatının başından beri mehdî düşüncesine sahip olduğuna dair bir veri bulunmamaktadır. Bununla beraber İbn Tûmert'in Merrakeş'ten sürgün edilmesi ve Sûsulaksa bölgesine gelerek Berberî kabilelerini örgütlemesi süreci mehdî fikrinin de ortaya çıkışı olarak tahmin edilmektedir (515/1121).[101]

İbn Tûmert, Berberî kabilelerin içinde bulunduğu dönemde Hz. Peygamber'e dayandırılan mehdîlik ile ilgili bazı rivayetleri gündeme getirmiştir. Yaşadığı dönemin siyasi, sosyal, ekonomik ve dini sorunları üzerinden mehdînin gelmesi gerektiği üzerinden bir tez geliştirmiştir. Taraftarlarını fikri olarak mehdiliğe hazırlamasının sonunda kendisini mehdî olarak tanıtıp biat almıştır.[102] Bu süreçte İbn Tûmert'in Berberî kabileleri düzene sokup, kan davası gibi problemleri çözüp, eğitim başta olmak üzere pek çok sorunu ortadan kaldırması dikkate alınmalıdır. Sadece dini metinlerle mehdîlik fikri oluşturulmamış pratik uygulamalarla bu düşünce olgunlaştırılmıştır. Dolayısıyla İbn Tûmert, karizmatik bir lider olarak mehdî unvanını kullanmaya başlamıştır.

İbn Tûmert'in mehdîlik iddiasıyla paralel bir şekilde kaynaklarda onun soyuna dair bir bilgi yer almaktadır. Berberî olduğu bilinen İbn Tûmert'in Hz. Peygamber'in soyundan geldiği iddia edilmiştir.[103] Bazı tarih kaynaklarınca kabul

---

100 İbn Tûmert, mehdînin bilinmesi için altı şart öne sürmektedir. Buna göre Mehdî, Muvahhidler hareketi içinde yetişmeli, Fatıma soyundan gelmeli, ahir zamanda ortaya çıkmalı, kendisinin mehdî olduğunu 'ben mehdîyim' sözü ile açıkça belirtmeli ve doğudan batıya fetihler gerçekleştirmelidir. İbn Tûmert, söylediği bu şartlarla aslında kendisini tarif etmeye çalışmaktadır. Bk. İbn Tûmert, *E'azzu mâ yutlab*, 254.

101 Adıgüzel, *Mağrib Medeniyetinin Zirvesi Muvahhidler*, 58-60. Mehdî olarak biat alması ile ilgili farklı kaynaklarda çeşitli tarihler verilmektedir. Ancak bu tarihler genelde birbirine yakındır. Ayrıntılı bilgi için bk. Beyzak, *Kitabu ahbâri'l-Mehdî İbn Tûmert ve ibtidai Devleti'l-Muvahhidîn*, 72-73; İbn Kattan, *Nazmu'l-cemân li tertibi mâ selefe min ahbâri'z-zaman*, 123.

102 Merrakûşî, *el-Mu'cib fî telḫîsi ahbâri'l-Magrib*, 140-141; İbn Kattan, *Nazmu'l-cemân li tertibi mâ selefe min ahbâri'z-zaman*, 89.

103 İbn Kattan, *Nazmu'l-cemân li tertibi mâ selefe min ahbâri'z-zaman*, 88; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâü ebnai'z-zaman*, 5: 46.

edilen bu görüş mehdîlik iddiası ile paralellik arz etmektedir.[104] Konuyla ilgili olarak İbn Tûmert'e dair bir bilgi de onun ailesine 'Ehl-i beyt' ismi verilmesidir.[105] Hiç evlenmemiş olan İbn Tûmert'in kardeşleri, babası, annesi, amcaları ve halaları –kendi anlayışlarına göre– Ehl-i beyt içerisinde yer almaktadır.[106] İbn Tûmert'in imâmet-masumiyet ve mehdîlik iddialarının akabinde yaptığı yolculuğa 'hicret', aldığı biâta 'rıdvan biâtı', düzenlediği seferlere de 'meğâzi' denilmeye başlanmıştır.[107] İbn Tûmert'in soyunu Hz. Peygamber ile irtibatlandıran ve eylemlerine Asr-ı saadetten atıflar yapılması boşu boşuna değildir. Bu atıfların tamamı imâmet, masumiyet ve mehdîlik fikri ile aynı düzlemde değerlendirilmelidir. İbn Tûmert'in şahsında şekil alan politik karizmanın dini referanslarla desteklendiği anlaşılmaktadır. Ayrıca bu düşüncelerin İbn Tûmert'e psikolojik bir destek de sağladığı açıktır.

Sonuçta İbn Tûmert'in imâmet ve masumiyet meselelerini inanç nazariyesi haline getirerek Şiî-İmâmiyye mezhebinin görüşlerini teorik planda kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte kendi düşüncesi ve siyasal konumu itibari ile söz konusu doktrinleri mehdîlik üzerinden belirli bir yoruma tabi tuttuğu ve yeni bir şekil vermeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu çabasında da başarılı olarak özellikle de Berberî kabileler üzerindeki politik karizmasını dini temellere dayandırmayı başarmıştır.

6. İBN TÛMERT'İN DİNİ-POLİTİK HEDEFLERİNE ULAŞMASINDA HÂRİCÎ ETKİ

İbn Tûmert'in düşünce dünyası hem politik hedeflerin hem dini anlayışın aynı düzlemde ifade edilmesi ile çerçevelenmektedir. Bu doğrultuda İbn Tûmert'in Murâbıtlar Devleti'ne karşı siyasi bir güç olarak ortaya çıkmasında Sûsulaksa bölgesindeki Berberî kabilelerin desteği dikkate alınması gereken bir husustur. Bu bölgede kabileleri ortak bir düşünce zeminine çekmek ve siyasal bir

---

104 İnan, *Asru'l-Murâbıtîn ve'l-Muvahhidîn fi'l-Magrib ve'l-Endelüs*, 1: 159-160.

105 İnan, *Asru'l-Murâbıtîn ve'l-Muvahhidîn fi'l-Magrib ve'l-Endelüs*, 1: 159.

106 İbn Kattan, *Nazmu'l-cemân li tertibi mâ selefe min ahbâri'z-zaman*, 85.

107 İnan, *Asru'l-Murâbıtîn ve'l-Muvahhidîn fi'l-Magrib ve'l-Endelüs*, 1: 159; Aytekin, "İbn Tûmert", 426.

yapılanmanın[108] içerisine dâhil etmek İbn Tûmert'in Murâbıtlar'a karşı yürüttüğü siyasette elini güçlendirmiştir.

Murâbıtlar'a karşı yürütülen bu hareketin dini zeminini ise Murâbıtlar'ın İbn Tûmert'i masum imam ve mehdî olarak kabul etmemiş olmaları oluşturmuştur. İşte tam da bu noktada imân ve küfür üzerinden bir kabul ortaya çıkmıştır. Daha açık bir ifade ile İbn Tûmert, kendileri gibi düşünmeyen, imâmetini ve mehdîliğini kabul etmeyen, tescim ve teşbih görüşleri ile tevhîdden uzaklaşmış olarak gördüğü kitleleri alenen küfürle itham etmiş[109] ve savaşmak/öldürmek için bir beis görmemiştir.[110] Kendisi gibi inanmayan veya aynı fikirleri paylaşmayan kimseleri tekfir ile suçlamak ve ardından da onlarla savaşmak fikri İslam tarihinde ilk olarak Hâricîlik'te ortaya çıkmıştır. Özellikle de Ezârika kolu bu tür söylemleri kendisine şiar edinmiş bir fırkadır.[111] Tarihsel süreçte hem Hâricîlerin önemli bir kısmının hem de İbn Tûmert taraftarlarının büyük çoğunluğunun bedevi kabileler olması basit bir tesadüfle izah edilemez. Böyle bir toplumsal gerçeklik ister istemez dini ve politik düzlemde bir öteki inşa etmektedir. Nitekim İbn Tûmert ve taraftarlarına göre Murâbıtlar'ın din anlayışları ve uygulamaları tevhîd çizgisinin dışında konumlanmıştır.

İbn Tûmert'in Murâbıtlar'a karşı yürüttüğü politikayı, imân-küfür noktasına indirgeyerek bunu siyasetin doğası gereği normal bir hadise olarak düşünmek, tartışmaya açık bir konudur. Ancak kaynaklarda 'temyiz' olarak isimlendirilen hadiselerin Hâricî düşünceden tamamen uzak olduğunu söylemek de pek mümkün değildir. İbn Tûmert ve taraftarları Tinmellel ve çevresinde kendilerine muhalif veya zararlı gördükleri kimseleri suçlu suçsuz ayırt etmeden öldürmüşlerdir. Bu yaşanan hadiselere dini bir kılıfla temyiz ismi verilmektedir. Kaynaklarda söz konusu olaylarda hayatını kaybedenlerin sayısının on beş bin civarında

---

108 İbn Tûmert, kendisine tabi olan kabile liderlerini ve yakın öğrencilerini belirli bir düzende teşkilatlandırmıştır. Şûra mantığına dayalı olarak Onlar, Elliler ve Yetmişler adında meclisler kurmuştur. Bu durum bir yandan kabile liderlerinin bir arada olmasını öte yandan ortak karar alarak birlik ve beraberlik içinde hareket etmeyi kolaylaştırmıştır. Söz konusu yapılanma Muvahhidler hareketinin başarısında önemli bir role sahiptir. Ayrıntılı bilgi için bk. Merrakûşî, *el-Mu'cib fî telḫîsi ahbâri'l-Magrib*, 141; İbn Kattan, *Nazmu'l-cemân li tertibi mâ selefe min ahbâri'z-zaman*, 124 vd.

109 İbn Tûmert, *E'azzu mâ yutlab*, 249.

110 İbn Kattan, *Nazmu'l-cemân li tertibi mâ selefe min ahbâri'z-zaman*, 129-130.

111 Yıldız, *Kendi Kaynakları Işığında Hariciliğin Doğuşu ve Gelişimi*, 102-103.

olduğu aktarılmaktadır.[112] Öldürülen kimselerin toplumu fesat edenler olduğu şeklindeki savunma[113] temyiz hadiselerini izah etmeğe hiç yeterli değildir.

İbn Tûmert, dini-politik hedeflere ulaşmak için önüne engel olarak çıkan Murâbıtlar'ı ve kendisine muhalif olanları küfürle itham etmiştir. Ardından da imânı terk edip küfre girdiğini varsaydığı bu kitleyi ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Böyle olunca da temyiz hadiseleri siyasal bir meselenin dini bir örtüyle kapatılması düşüncesini akla getirmektedir. Bu ise imân ve küfür bağlamında İbn Tûmert'in, tarihteki Hâricî tavrı kendi siyasi-dini anlayışında tatbik ettiğini göstermektedir.

7. İBN TÛMERT'İN MEZHEBİ KİMLİĞİNDE SEÇİCİLİK

Mağrib'den Endülüs'e, Mısır'dan Bağdat'a uzanan hayat hikâyesi gibi İbn Tûmert'in düşünce dünyası da tek yönlü perspektiflerin açıklayamayacağı bir düzlem içermektedir. Burada yapılması gereken, İbn Tûmert'i bir mezhebe mensup kılma kolaycılığını terk ederek onun düşüncesini anlamaya ve açıklamaya çalışmaktır. Bu bağlamda sosyal bilimlerin önemli kavramlarından biri olan kimliğe odaklanmak İbn Tûmert düşüncesini anlamlı bir boyuta taşıyabilir.

Kimlik, özdeşliği ve aynılığı ifade eden Latince "idem" kökünden türemiştir. Psikoloji, sosyoloji ve sosyal psikoloji gibi sosyal bilimlerin pek çok disipliniyle irtibatı bulunan kimlik, "kişinin toplumsal, politik, kültürel varlığını tanımlayan, ona farklılık ya da benzerlik kazandıran, varoluşuna anlam yükleyen yapı ya da nitelik" şeklinde tanımlanmaktadır.[114]

Kimlik, en nihayetinde bir aidiyeti temsil eder. İnsanoğlunun ontolojik bir ihtiyacı olan aidiyetlik duygusu, kişinin doğuştan getirdiği unsurlarla ve hayatın sonraki dönemlerinde edindikleriyle bir anlam kazanır. İnsanın kendisinden yüce/aşkın bir varlığa inanmasının somut göstergesi olan din, tarihsel süreç içerisinde toplumdan topluma, kültürden kültüre değişiklik gösteren anlama ve yorumlama kanalları oluşturmuştur. Bu durumun somut sonucu olarak tezahür eden mezhepler, insanlara bir aidiyet kazandırmış ve hayatlarını belirli referanslar eşliğinde idame ettirmelerine imkân tanımıştır. Dolayısıyla insanla bütünle-

---

112 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḥ*, 6: 571; Şerefeddin, "İbn Tümert", 35.

113 İbn Kattan, *Nazmu'l-cemân li tertibi mâ selefe min ahbâri'z-zaman*, 147-149.

114 Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yay., 2010), 940.

şen mezhepler, onun kimliğinin önemli unsurlarından birisi olmuştur. Dönemden döneme değişen yaşam koşullarıyla kimliğin farklılaşması gibi mezhebe olan bağlılığın tonunda da değişimler yaşanabilmektedir. Nitekim İbn Tûmert'in hayat öyküsü aslında tam da bunu göstermektedir.

Mezheplere aidiyetin sınırları ve mezhep içi muhalefetin ya da ayrışmanın konumu hâlihazırda net bir cevaba sahip değildir. Mezheplerin yöntem ve temel konularında dahi çeşitliliğe imkân tanıdığı göz önüne alınırsa bir mezhebin kimliğine sahip olmak için gereken şeylerin ne olduğu da tartışmaya açıktır. Dolayısıyla İbn Tûmert'in mezhebî kimliğini de tek boyuta indirgemek ve onu sabit olarak düşünmek pek mümkün gözükmemektedir.

Kanaatimizce isabetli bir analiz için öncelikle İbn Tûmert'in nasıl konumlandırılması gerektiği ele alınmalıdır. İbn Tûmert, pek çok ilmi tahsil etmiş, kelâm, fıkıh ve hadis gibi çeşitli ilim dallarında eserler vermiştir. O bir yönüyle hem itikâdî hem de fıkhî konularda görüşlerini öne sürmüş; bir diğer taraftan da Muvahhidler Devleti'nin siyasi arka planını şekillendirmiştir. Bu bağlamda İbn Tûmert, hem bir politik aktör hem de dini bir şahsiyet olarak ortaya çıkmaktadır.

İbn Tûmert'in kelâm, fıkıh ve usule dair görüşlerini incelediğimizde onun çok fazla orijinal olarak nitelendirilebilecek görüş ortaya koyduğuna dair bir yaklaşımı tespit edemedik. Bundan dolayı onu müctehid olarak tanımlamanın zor olduğunu söyleyebiliriz. Ancak İbn Tûmert, tek bir mezhebin de görüşlerini savunmamaktadır. Kelâm, fıkıh ve usul konularında farklı mezheplerin görüşlerini desteklemektedir. Bu durum neyle izah edilebilir? Burada zihinlere fakîhlerin mezhepler bağlamında tartıştığı telfîk konusu gelebilmektedir. Telfîk, bir meselenin hükmünü başka mezheplerden alınan görüşlerden oluşturmak şeklinde tanımlanmıştır.[115] Telfîk, tarihsel süreçte önce taklidin bir alt başlığı olarak tanımlanmıştır. Modern dönemde ise telfîk bir ictihad ve kanunlaştırma yöntemi olarak tasavvur edilmektedir. Yani telfîk kavramı bir anlam değişimine uğramıştır.[116] Bu doğrultuda İbn Tûmert'in temel düşüncesinin taklide karşı çıkmak ve donuklaşmayı kırmak olduğunu hatırlayarak onun yaklaşımını klasik dönemdeki anlamında telkîf olarak adlandırmayı pek uygun görmemekteyiz. Bir de İbn

---

115 Kaya, "Telfîk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 40 (İstanbul: TDV Yay., 2011), 401.

116 Kaya, "Telfîk", 402.

Tûmert'in görüşleri usul ve fıkıh meseleleri ile de sınırlı değildir. Dolayısıyla telfîk kavramı bu noktada kapsayıcı değildir.

Dini ve politik bir şahsiyet olan İbn Tûmert, fıkıh ve kelâm mezheplerinin çeşitli düşüncelerini ve öğretilerini, bütüncül bir sistem oluşturmak amacıyla bir araya getirme eğilimi içerisindedir. Fıkıh konularında Mâlikî ve Zâhirî mezheplerinin görüşlerini bir araya getiren İbn Tûmert, itikâdî meselelerde ise Eş'arîlik, Mu'tezile, Şiî-İmâmiyye ve Hâricîlik mezheplerinden istifade etmiştir.

İbn Tûmert, mezheplerin tekçi yaklaşımını bir kenara bırakıp farklı hatta zıt görüşlerinden seçilen ögeleri bir araya getirerek daha kapsayıcı bir söyleme ulaşmayı hedeflemiştir. Belirli bir sistem içerisinde epistemolojik bütünlüğü kurmak istediği için farklı kaynaklardan gelen görüşleri bir bütüne büründürme çabasına girişmiştir. İşte bundan dolayı İbn Tûmert'in mezhebî kimliği "seçicilik" üzerine kuruludur.

SONUÇ

Tarihe nüfuz etmenin en güzel yollarından birisi zamanına etki etmiş şahsiyetlere odaklanmaktır. Toplum, ekonomi, din ve siyaset insana tesir ettiği kadar insan da topluma, dine, ekonomiye yön verir, rota çizer. İbn Tûmert'e odaklanarak ele aldığımız bu mesele mekân ve söylem arasındaki bağı dikkate alarak Mağrib coğrafyasının entelektüel hayatında araştırılması gereken problemlerin varlığını ortaya çıkarıyor. İslam tarihi boyunca merkezde tutunamayan pek çok mezhebin yaşam alanı Mağrib olmuştur. Bu toprakların insanı olan İbn Tûmert ilme merakı ile Batı'dan Doğu'ya yolculuk etmiş, farklı mezheplerin öğretilerine ilgi duymuştur. Taklidi terk ederek, yenileşmeyi ve yeniden kurmayı benimsediği anlaşılan İbn Tûmert, Endülüs'de Mâlikîliği ve Zâhirîliği öğrenmiştir. Dinde yozlaşmaya neden olduğunu düşündüğü donuklaşmaya karşı çıkan bir fıkıh anlayışı geliştirmiştir. İtikâdi konularda Eş'arîliğin ve Mu'tezile'nin görüşlerinden istifade etmiştir. Mağrib topraklarına geri döndüğünde siyasi hedefleri doğrultusunda topluma yön verecek bir kahramanın olması gerektiğine inanmış ve Şiî-İmâmiyye'nin imâmet görüşünü kabul ederek kendine bir konum belirlemiş, mehdîlik üzerinden bir söylem geliştirmiştir. Murâbıtlar'a karşı giriştiği mücadelede Berberî kabileleri yanına almış ve Hâricîliğin kendisi dışındakileri küfürle itham eden ve onlarla mücadeleyi hak gören hükümlerinden yararlanmıştır. Yaşadığı hayatın, meraklısı olduğu ilmin, coğrafya ve siyasetin etkisi kadar İbn

Tûmert'in topluma, düşünceye, aksiyona ve politikaya yön verme arzusu da onun mezhep kimliğinde seçiciliği meydana getirmiştir. Yatay ve dikey düzlemde İbn Tûmert'in düşünce hayatı neden ve sonuçlara bağlı olarak seçici bir bakış açısını ortaya çıkarmıştır. Bu minvalde İbn Tûmert özelinde keşfetmeye çalıştığımız mezhep kimliği, bir mezhep üzerinden şahsiyetleri etiketleme alışkanlığına son vermenin tartışılması gerektiğini açığa çıkarmıştır. En başta ifade ettiğimiz gibi tarih, geçmişi yeniden inşa ederken gerçeğin ne olması gerektiğini kurgulamamalı ne olduğun tespiti ile ilgilenmelidir.

KAYNAKÇA

Abbadî, Ahmed Muhtar. *Dirâsat fi târîḥi'l-Mağrib ve'l-Endelüs.* İskenderiyye: Müessesetu Şebabi'l-Câmia, ts.

Adıgüzel, Adnan. *Mağrib Medeniyetinin Zirvesi Muvahhidler -Kuruluş Dönemi-.* Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.

Aytekin, Arif. "İbn Tûmert". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 20: 425-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Azimli, Mehmet. "Ehl-i Beytin Kurduğu İlk Devlet: İdrisiler". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2003): 1-14.

Beyzak, Ebû Bekir Sanhācī. *Kitabu ahbâri'l-Mehdî İbn Tûmert ve ibtidai Devleti'l-Muvahhidîn.* Rabat: Dâru'l-Mansur, 1971.

Bin Nebi, Malik. *Vichetü'l-âlemi'l-İslamî.* Fransızca'dan trc. Abdussabur Şahin. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 2002.

İslam Davası. trc. Muharrem Tan. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990.

el-Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Aklının Oluşumu.* trc. İbrahim Akbaba. 2. bsk. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü.* İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010.

Çelik, Ahmet. "Eş'arî ve Şâfiî Bir Âlim Olarak İlkiyâ el-Herrâsî ve Ahkâmü'l- Kur'ân Adlı Eserinin Kelâmî Boyutu". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21, sy.1 (Haziran 2017): 489-512.

Çelik, Ayhan. *Kuruluş Dönemi Fatımiler Devleti.* Elazığ: 2007.

Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Makālâtu'l-İslamiyyîn ve ihtilafu'l-musallîn.* thk. Helmut Ritter. Wiessbaden: Franz Steiner Verlag, 1963.

Fığlalı, Ethem Ruhi. *İmamiyye Şiası.* 2. bsk. İstanbul: Ağaç Yayınları, 2008.

Gözenç, Selami. *Afrika Ülkeler Coğrafyası.* İstanbul: Çantay Yayınları, 1995.

Griffel, Frank. *Gazâlî'nin Felsefi Kelamı.* trc. İ. H. Üçer, M. F. Kılıç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Harekat, İbrahim. "Mağrib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 27: 314-318. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

Hınşalavî, Zaim. "Murâbıtlar Devleti ile Muvahhidler Devleti Arasında Gazzâlî". *900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî.* İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.

el-Hicci, Abdurrahman Ali. *et-Târîḥu'l-Endelüsî mine'l-fethi'l-İslamî hatta sukutî Gırnata.* Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2007.

el-Hüseynî, Sadruddîn Ebû'l-Hasan Ali. *Ahbâru'd-Devleti's-Selcukiyye.* trc. Necati Lügal. Ankara: TTK Yayınları, 1999.

İbn Haldun, Abdurrahman. *Târîḥu İbn Haldun.* 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001.

İbn Hallikân, Ebû'-l Abbas Şemsüddin. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâü ebnai'z-zaman.* thk. İhsan Abbas. 8 cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1977.

İbn İzârî, Ahmed b. Muhammed el-Merrakûşî. *Beyânu'l-mugrib fî ahbari'l-Endelüs ve'l-Magrib.* 4 cilt. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1983.

İbn Kattan, Muhammed b. Abdülmelik. *Nazmu'l-cemân li tertibi mâ selefe min ahbâri'z-zaman.* yay. Mahmud Ali Mekkî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslami, 1990.

İbn Tûmert, Muhammed b. Abdullah. *E'azzu mâ yutlab*, nşr. Ammar Talibi. Cezayir: Vizerâtü's-Sekafeti'l-Cezairiyye, 2007.

İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn. *el-Kâmil fi't-târîḥ.* 12 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.

İnan, M. Abdullah. *Asru'l-Murâbıtîn ve'l-Muvahhidîn fi'l-Magrib ve'l-Endelüs.* 2 cilt. Kahire: Lecnetü't-Telif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1965.

Kādî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen Ahmed. *Şerhu'l-usuli'l-hamse.* thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988.

Kādî İyâz, Ebu'l-Fazl. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü"l-mesâlik li mârifeti alâmi mezhebî mâlik.* 8 cilt. thk. Abdülkadir es-Sahrâvî. Rabat: Vizâretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslamiyye, 1982.

Kaya, Eyyüp Said. "Mâlikî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 27: 519-535. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

Kaya, Eyyüp Said. "Telfîk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 40: 401-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemi Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri.* Ankara: Otto Yayınları, 2012.

el-Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Yakub. *el-Usul mine'l-Kâfi.* 2 cilt. Tahran: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1381.

Lassig, Simone. "Modern Tarihte Biyografi – Biyografide Modern Tarih Yazımı". trc. Canan Özkılıç. *Otur Baştan Yaz Beni.* haz. Abdülhamit Kırmızı. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.

Merrakûşî, Abdulvahid. *el-Mu'cib fî telḥîsi ahbâri'l-Magrib.* haz. Selahuddin Hevvari. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006.

Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin. *Mürûcu'z-zeheb ve meâdinu'l-cevher.* Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1997.

Neccar, Abdülmecid. *el-Mehdî İbn Tûmert Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Magribî es-Sûsî.* Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslami, 1989.

Ocak, Ahmet. "Selçuklu Medreselerinin Mağrib ve Endülüs Üzerindeki Etkileri". *Turkish Studies*, 3 (Bahar 2009): 1622-1647.

Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları.* Ankara: TDV Yayınları, 2013.

Özköse, Kadir. *Muhammed Senusi.* İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.

Parlak, Nizamettin. *Lisanüddin İbn'ül-Hatib'in Siyasi Kişiliği ve Tarihçiliği.* Ankara: TTK Yayınları, 2012.

Sübkî, Ebû Nasır Taceddîn Abdulvehhab b. Ali. *Tabakātu'ş-Şafiîyyeti'l-kübrâ.* nşr. Abdulfettah Muhammed el-Hulv-Mahmut Muhammed et-Tenâhî. 10 cilt. Mısır: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1964.

Şerefeddin, Mehmed. "İbn Tümert". *Dâru'l-Funûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 10 (1928): 34-48.

Watt, W. Montgomery and Cachia, Pierre. *A History of Islamic Spain.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992.

Yıldız, Hakkı Dursun. "Berberîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 5: 478-483. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Yıldız, Harun. *Kendi Kaynakları Işığında Hariciliğin Doğuşu ve Gelişimi.* Ankara: Araştırma Yayınları, 2010.

Yiğit, İsmail. "Murâbıtlar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 31: 152-155. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Ziya Paşa. *Endülüs Tarihi.* İstanbul: Selis Yayınları, 2004.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
***CUID,* December 2017, 21 (3): 2103-2105**
Doktora Tez Özetleri / Summaries of Doctoral Dissertations

Hz. Âişe'nin Hayatı, Şahsiyeti ve İslâm Tarihindeki Yeri

The Life of ʿĀʾisha bt. Abī Bakr, Personality and Her Place in Islamic History

Sabuncu, Ömer. "Hz. Âişe'nin Hayatı, Şahsiyeti ve İslâm Tarihindeki Yeri". Doktora tezi. Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa 2015.
Sabuncu, Ömer. "The Life of ʿĀʾisha bt. Abī Bakr, Personality and Her Place in Islamic History". PhD. Dissertation, Harran University Institute of Social Sciences, Şanlıurfa, Turkey, 2015.

Ömer Sabuncu
Yrd. Doç. Dr., Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Assistant Professor, Harran University, Faculty of Theology
Şanlıurfa, Turkey
omersabuncu@harran.edu.tr
ORCID ID: orcid.org/0000-0001-8424-8481

ÖZET

İslâm'ın ilk muhatapları olan sahâbe üzerine yapılacak çalışmalar, İslâm'ı doğru anlamak için önem arz etmektedir. Bazı sahâbîler bazı özellikleriyle temayüz etmiş, İslâm tarihi ve medeniyetinde özel bir ilgiye mazhar olmuşlardır. Bu araştırmanın konusu, tarihî bir şahsiyet olarak Hz. Peygamber'in üçüncü eşi Hz. Âişe olarak belirlenmiştir. Araştırmanın amacı, Hz. Âişe'nin hayatı, şahsiyeti ile sosyal ve siyasî hayattaki konumunu tespit ederek incelemek, Hz. Peygamber'in rahle-i tedrisinden geçmiş biri olarak onun ilmî şahsiyetine dikkat çekmektir. Bu bağlamda, ilk olarak Hz. Âişe'nin Hz. Muhammed'in aile hayatındaki yeri ve ilmî kişiliği ele alınmıştır. Özellikle İslâm'ın ikinci kaynağı kabul edilen sünnetin gelecek kuşaklara aktarılmasındaki rolü ve bu rolünün yansıması olarak İslâmî ilimlere yaptığı katkı çalışmada ele alınmıştır. Ayrıca çalışmada İslam tarihinde tartışılmış ve etkileri günümüzde de devam eden İfk Hadisesi ve Cemel Savaşı'na katılması gibi bazı

mevzulara da yer verilmiştir. Ayrıca Hz. Âişe'nin evlilik yaşı üzerinde durulmuş; yapılan araştırma sonucunda, Hz. Âişe'nin evlilik yaşının kendi döneminde tartışma konusu olmadığı aksine daha sonraki dönemlerde tartışmaya açıldığı belirlenmiştir. Hz. Âişe'nin evlilik esnasında o dönemin örfüne uygun olarak dokuz-on yaşlarında olduğu tespit edilmiştir. Çalışmada ayrıca İfk Hadisesi'nin toplumda tartışmalara yol açtığı, Hz. Peygamber'de üzüntüye neden olduğu ve bir kadın olarak Hz. Âişe'yi sarstığı belirlenmiştir. Cemel Vak'ası'nın müslümanlar arasında meydana gelen ilk iç savaş olarak tarihe geçtiği, Hz. Âişe adına siyasî başarısızlıkla sonuçlandığı, onun, bu savaşın meydana gelmesine çok üzüldüğü ve daha sonra siyasî faaliyetlerden uzak durmasına yol açtığı vurgulanmıştır. Buna rağmen, Hz. Âişe'nin siyasî olaylarda görüş beyan etmekten çekinmediği, bu bağlamda, Emevî halifesi Muâviye b. Ebû Süfyân'a tepki gösterdiği, adaletli olmasını ve önceki halifelerin yolundan gitmesi gerektiğini söyleyerek onu uyardığına işaret edilmiştir.

ANAHTAR KELİMELER

Aişe bint Ebî Bekr, Hz. Âişe, Ümmü'l-mü'minîn, Evlilik Yaşı, İfk Hadisesi, Kazf, Cemel Savaşı, Sahâbe, Muâviye b. Ebû Süfyân.

ABSTRACT

It is significant for true understanding of Islam to carry out research on the sahaba (the companions of the Prophet) who were the first interlocutors of Islam. Some sahaba were acquainted with certain features, and they became a source in the history and civilization of Islam. In this respect, this study examined the life of ʿĀʾisha bt. Abī Bakr (d. 58/678), the third wife of the prophet Muḥammad. It aimed to find out her life, personality, her place as a woman in the social and political life of the time and underline her scientific personality as she was a student of the Prophet. Initially her place in the life of Muḥammad and scientific personality were examined. Her transmission of hadith to the next generations and her contribution to the Islamic knowledge were further explored. The study also examined Ifk (accusation of adultery) and Camel (Jamal) war which became a source a real debate in the history of Islam and they still affect the Muslims. The research examined her age at the time of her marriage to the Prophet and indicated that her marriage age was not disputed at the time of her marriage; rather it became a

subject of discussion in later periods. It was underlined that she was nine or ten years old when she married to the Prophet as this was a custom at that time. The research revealed that the Ifk incident brought about a real problem to the society which caused Muḥammad to sorrow and shuttered ʿĀʾisha. It was also underlined that Jamal war was the first war among Muslims, ʿĀʾisha lost the war, which caused her to sorrow and to isolate herself from the political affairs. It was underscored that despite her isolation herself from the daily politics, she did not hesitate to issue political declarations such as warning to Muaviya ibn Abū Sufyan, a Caliph of Umayyads, to be just and to follow the footsteps of the earlier Caliphs.

KEYWORDS

ʿĀʾisha bt. Abī Bakr, ʿĀʾisha, Mothers of the Believers, Marriage age, Accusation of adultery (Ifk), Qadhf, the Battle of the Camel, Companion, Muaviya ibn Abū Sufyan

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, December 2017, 21 (3): 2107-2114
Kitap Değerlendirmesi / Book Review

İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî, yazar Mustafa Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 184 sayfa, ISBN: 9759957933.

A Review of *Ibn Teymiyye'ye Göre Ibn Arabī-Ibn al-ʿArabī According to Ibn Taymiyya* by Mustafa Kara (Istanbul: Dergāh Publishing, 2017), 184 pages, ISBN: 9759957933.

Değerlendiren / Reviewed by
Emrah Kaya
Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı
Assistant Prof., Sakarya U., Faculty of Theology, Depart.of Islamic Philosophy, Sakarya, Turkey
emrahkaya@sakarya.edu.tr
ORCID ID http://orcid.org/0000-0002-8889-5587

Abstract: This book comprises of four main parts as "Criticisms against Sufism before Ibn Taymiyya", "Ibn al-ʿArabī according to Ibn Taymiyya", "The matters criticized by Ibn Taymiyya", and "Criticisms against Sufism after Ibn Taymiyya". As far as understood the author focuses mostly on Ibn Taymiyya and Sufism rather than Ibn Taymiyya and Ibn al-ʿArabī. He legitimates the differences between Ibn al-ʿArabī and Ibn Taymiyya by drawing attention to some historical conditions such as the absence of authority in knowledge after the death of the prophet Muhammad, a development of freedom of thinking, increase of Muslim lands and populations, etc. The author, who emphasizes his endeavor to keep objectivity when he assesses these figures, thinks that the problem does not arise from the expressions and ideas found in Sufism but the method of re-interpretation of these expressions and ideas. The book is enriched by means of significant citations from famous and reputable thinkers like Sulamī, Sarrāj, Qushayrī, Ghazzālī, Hujwirī, Ibn Hazm, and Ibn al-Jawzī. That the book was written as a Ph.D dissertation 35 years ago and is published in 2017 without any correction, addition, and deletion is the weakest side because the author passes over all academic studies as books and articles which have been produced in this long time.

Keyword: Ibn Taymiyya, Ibn al-Arabī, Ibn Taymiyya, İbn Teymiye'ye Göre İbn Arabî, Book Review, Criticisms against Sufism before Ibn Taymiyya, Book Review.

Bu eserin konusunun tespitinde Fazlurrahman'ın Türkiye ziyareti sırasında yazarın onunla yaptığı bir konuşma ve Hüseyin Atay'ın desteği etkili olmuştur. Böylece yazar İbn Teymiye'ye göre İbn Arabî isimli doktora tez çalışmasına başlamıştır. 1980'lerin başında bitirilen bu tez çalışması otuz beş yıl sonra "metne dokunulmaksızın" kitap olarak yayımlanmaktadır (s. 8).

Kitap, "İbn Teymiye'den Önce Tasavvufa Tevcih Edilen Tenkidler", "İbn Teymiye'ye göre İbn Arabî", İbn Teymiye'nin Tenkidlerine Konu Olan Meseleler" ve "İbn Teymiye'den Sonra Tasavvufa Tevcih Edilen Tenkidler" başlıklarıyla dört ana bölümden oluşmaktadır.

Yazar, giriş kısmında Müslümanların fikrî ihtilaflarının sebeplerine değinmek suretiyle İbn Arabî ve İbn Teymiye'nin farklı İslam anlayışlarına sahip olmalarını doğal bir zemine dayandırmaktadır. Hz. Peygamber'den sonra fikrî anlamda tek otorite sayılabilecek bir kişi veya makamın kalmaması, fikrî özgürlüğün olması, Müslüman coğrafyanın ve nüfusun gelişmesi gibi etkenler Müslümanlar arasında fikrî ihtilafların, ekollerin ve mezheplerin tabiî sebebini oluşturmaktadır. Fikrî alandaki bu ihtilaflar tarikat-şeriat, tekke-medrese, molla-derviş, ehl-i zâhir-ehl-i bâtın kavramları üzerinden yürütülen çatışmalar ile de kendisini göstermektedir. Yazar, bu tartışmaları İbn Arabî ve genel anlamda tasavvuf ekseninde değerlendirdiğinde ise problemi, tasavvuftaki ifadelere değil bu ifadelerin "ehl-i zâhir tarafından tabi tutulduğu teville ilgili esaslar ve anlama tarzlarına" bağlamaktadır (s. 21-23).

Diğer taraftan yazar, meselenin objektif bir şekilde ele alınabilmesi için ikincil kaynaklardan ziyade birincil kaynakların tetkik edilmesi gerektiğini söyler. Bu amaç doğrultusunda da kitabın (tezin) "sûfî meşrep kişilerin İbn Arabî hakkındaki aşırı sevgilerini de Arapça dahi bilmeyen kişilerin İbn Teymiye aleyhindeki hiddet ve şiddetlerini de göz önüne almaksızın" yazıldığını ifade eder (s. 25).

Kitabın birinci bölümünde yalnızca tasavvufun değil; aynı zamanda Şia'nın, Kelamın, İslam Felsefesi ve diğer İslamî ilimlerin muarızı ve münekkidi olarak görülen İbn Teymiye'den önce tasavvufa yöneltilen eleştiriler ele alınmaktadır. Öncelikle zühd dönemi ile tasavvuf döneminin ayrı olgular olarak değerlendirildiğini yazarın yaklaşımından anlıyoruz (s. 29). Anlaşıldığı üzere tasavvuf zühd ve takvaya

dayanan hayat algısının daha sistemli bir halidir. Yeni gelişen bu sistemin Müslümanların farklı kesimlerinden türlü eleştirilere maruz kaldığını ifade eden yazar ilk zâhid ve sûfîlerce yöneltilen eleştirileri Sülemî ve Kuşeyrî'yi referans göstererek aktarmaktadır (s. 30-32).

Tasavvufun gönül işi olarak görülüp kitapların küçümsenmesi, ilmin basit ve değersiz görülmesi, mananın yok olup ismin kalması, hakikatin kaybolup şeklin önemsenmesi, tasavvufun kılık-kıyafet taklitçiliğine indirgenmesi ve tasavvuf yolunun bir takım cahil, sapık ve ahmak kimseler tarafından temsil edilir hale gelmiş olması gibi eleştirilere Ebu Nasr Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî, Hücvirî ve Gazâlî gibi önemli sûfîlere dayanarak yer verilmiştir. Ayrıca yazar, tasavvufa yöneltilen eleştiriler bağlamında Gazâlî'nin yaklaşımının bizlere İbn Teymiye'yi hatırlattığını söylemektedir (s. 33-39).

Yazar daha sonrasında sûfî olmayanların tasavvufa yönelttiği eleştirileri de ele alır ve ilk olarak İbn Hazm'a işaret eder. Kendisinin de altını çizdiği ilginç bir nokta vardır: İbn Teymiye'nin tasavvufa yönelttiği eleştirilerinde İbn Hazm ile benzerliğin olması ve aynı zamanda İbn Arabî'nin de İbn Hazm'a, onun *el-Muhallâ* eserine ve ekolüne kuvvetli bir yakınlığının olması. Yazar bu ilginç ve önemli hususu İbn Teymiye–İbn Arabî ilişkisi bağlamında detaylıca incelemek yerine Makkarî'nin "İbn Arabî ibadet ve amelde zâhirî, iman ve itikatta bâtını idi" sözüyle noktalamıştır (s. 42).

İbnül Cevzi'ye de değinen yazar onun sûfîlere yönelttiği "meyve yememek, soğuk su içmemek, ilmî hayattan kaçınmaları, tedavi olmamaları, hırka giymek, raks, sema gibi adetlere sahip olmak" şeklindeki eleştirileri dillendirdiğini ve bunları sûfîlerin cehaletine dayandırdığını aktarmaktadır. İbnül Cevzi ve İbn Teymiye karşılaştırması da yapan yazar İbn Teymiye'nin daha sivri dilli ve itham edici üslubunun olduğunu söyler. Bununla beraber İbnül Cevzi'nin sûfîlerin evlenmemeleri ve siyasî ilişkiler kurmaları konularında eleştiriler serdetmesine karşın İbn Teymiye'nin bu konularda sessiz kalmasını kendisinin de evlenmemiş ve siyasî ilişkiler kurmuş olmasına bağlamaktadır. Hâlbuki bu konularda İbn Teymiye'nin sessiz kalmasının nedeni İbnül Cevzi gibi düşünmüyor olması olamaz mı? Yazarın ifadelerinden "İbn Teymiye de İbnül Cevzi gibi düşünmekte fakat kendisi de evlenmediği ve siyasî ilişkiler kurduğu için sessiz kalmakta" anlamı çıkmaktadır (s. 46).

Kitabın ikinci bölümü İbn Teymiye'nin Tasavvufa Bakışı'nı konu edinmektedir. Yazar İbn Teymiye'nin tasavvuf düşüncesinin tasavvufî esaslara/ıstılahlara

bakışı, müellif sûfîlere ve tasavvufun kaynaklarına bakışı, sûfîlere bakışı şeklinde üç kısımda incelemeyi uygun görmüştür. Tasavvufa bakışını ise on esas üzerinden ele alan yazar, bu esasları kalp eğitimi ve şeyhin gerekliliği, kıyafet-hırka, zühd-vera', halvet-riyazet, zikir, hâl-makam, veli-evliya, keramet, semâ' ve fenâ-bekâ olarak tespit etmektedir (s. 52-66). Selefin anlayışını takip ettiğini ısrarla vurgulayan İbn Teymiye'ye göre hakikatleri öğrenmek için bir şahsa intisap etmek gerekli değildir. Hırka ve belli kıyafetleri giymenin ve bunları tasavvuf yolunun bir parçası olarak görmenin dayandığı sağlam bir zemin de yoktur. Aşırılığın yanlışlığına da işaret eden İbn Teymiye miskinliğe ve tembelliğe sürükleyen zühd anlayışını da reddeder. Ayrıca halvet, riyazet, çile, nefsi arındırmak için yapılan bazı fiillerin İslamî bir dayanağının olmadığı hatta Hıristiyanlık ve Brahmanizm'in etkisiyle böyle şeylerin ortaya çıktığı düşünülmektedir. Tasavvuftaki zikir, semâ', müzik, evliyalık, keramet ve fenâ-bekâ anlayışlarına İbn Teymiye'nin yönelttiği eleştiriler de çok kısa bir şekilde bu bölüme dâhil edilmiştir.

İbn Teymiye'nin müellif sûfîlere ve tasavvufun kaynaklarına bakışı da eleştireldir. Ebû Talib Mekkî, Kuşeyrî, Sülemî Gazâlî gibi müelliflerden övgüyle bahsederken bu kimselerin eserlerinde gördüğü yanlışları açıkça ifade etmekten de çekinmemiştir. Yazar bu kısmı izah ederken de iki buçuk sayfalık bir nakille iktifa etmiştir. Meşhur ve önemli sûfîlerden bahsederken de İbn Teymiye kitap ve sünneti mihenk taşı olarak kabul etmekte ve değerlendirmelerini buna göre yapmaktadır (s. 67-73).

Yazar İbn Teymiye'nin İbn Arabî hakkındaki değerlendirmelerine geçmeden önce İbn Teymiye'nin düşünce dünyasını oluşturan siyasî ve fikrî durumun ele alınması gerektiğini vurgular. İbn Teymiye'nin İslam dünyasının Moğol istilası ve Haçlı seferleri gibi büyük sorunlarla boğuştuğu bir dönemde dünyaya geldiğini hatırlattıktan sonra yazar, fikrî atmosferin çeşitli din, mezhep ve tarikatların etkisiyle oluştuğunu izah etmektedir. Bu atmosfer içinde İbn Teymiye de ilmî kişiliğini ve tutumunu olgunlaştırmış ve bir yandan Ehl-i Kitaba ve filozoflara diğer yandan Şia'ya reddiyeler yazmıştır (s. 75-77).

Yazar iki âlimin görüşlerinin farklı oluşunu ilk olarak ailevî sebeplere işaret ederek açıklamaya çalışıyor. İbn Teymiye'nin fakihlerin ağırlıkta olduğu bir aileden gelmesine karşın İbn Arabî'nin tasavvuf ağırlıklı bir çevrede yetiştiğini ifade ediyor. Yazarın ikinci sebep olarak ileri sürdüğü ise siyasettir. Yazar, İbn Tey-

miye'nin hayatındaki mücadelelerin ve hapis hayatının görünürde fikrî meselelerden kaynaklanıyor olmasına rağmen aslında siyasî kaynaklı olduğunu iddia ediyor. Fakat bu siyasî nedenleri sayarken yazar İbn Teymiye'nin hapsedilmesine sûfîler ve kelamcılarla olan fikrî münakaşalarının, arş, nüzul, talâk ve kabir ziyareti hakkındaki muhalif görüşlerinin neden olduğunu da söylüyor. İslam tarihinde her daim siyaset ve hukukun etkileşim halinde olduğu ve siyasetin hukuka daima müdahil olduğu bilinirken İbn Teymiye'nin siyasetten bağımsız mahkemelerce hapse atılmasını düşünmek imkânsızdır. Fakat yukarıda sayılan meselelerin hepsi ilmî ve fikrî hususlardır; siyasî değildir. Bu nedenle kanaatimizce yazar "Onun hayatındaki mücadeleler ve hapis hayatı –zâhirde fikirlerinden dolayı görülüyorsa da- hakikatte siyasîlerle, devlet yöneticileriyle iç içe bir durum arz etmektedir." cümlesinden kastının ne olduğunu daha açık ifade etmeliydi (s. 84).

Kitabın üçüncü bölümü de İbn Teymiye'nin eleştirilerinin merkezinde olan konulara tahsis edilmiştir. Yazar bu eleştirilerin hedefinin İbn Arabî olduğunu belirtmekte olup bu konuları altı ana başlık altında incelemektedir: Vahdet-i vücûd, Hatm-i velâyet, Ricâlü'l-gayb, Firavun'un imanı, Putlara ibadet ve Gayptan haber verme ve hurûfîlik.

Yazar ilk olarak vahdet-i vücûd meselesini ele alır ve İbn Arabî perspektifiyle konuyu izah eder. Varlığın birliği olarak tercüme edilen bu düşüncenin İbn Teymiye'ye göre kaynağı Cehmiye, önceki sûfîler ve zındık filozoflardır. Fakat yazara göre bu düşünce Kuran ve sünnette olmamasına ve yabancı tesirleri de ihtiva etmesine rağmen İslam cemiyetinde doğmuş ve İbn Arabî'nin iç dünyasında sistemli hale gelmiştir. Maalesef ilgili bölümde vahdet-i vücûd gibi önemli ve temel bir problemin etraflıca incelendiğini görmek mümkün değildir. "Hâlık ile mahlûk tek şeydir" ve bu anlayışa zıt görülebilecek "Hak Hak'tır, insan da insan" gibi ifadelerden başka vahdet-i vücûd nedir ve İbn Teymiye bu düşünceye neden karşı çıkmıştır sorularına cevap olabilecek açıklamalar görülmemektedir (s. 95-100). Ayrıca meselenin tahlil ve değerlendirilmesi kısmında da ontolojik bir mesele olan vahdet-i vücûd'un epistemoloji alanına çekilerek izah edilmeye çalışılması ve İbn Teymiye'yi "akıl", İbn Arabî'yi de "sezgi ve marifet" seviyelerine konumlandırıp, alttaki (akıl) üsttekini (sezgi ve marifet) kavrayamaz, sezgi ile elde edilen bilgiler yine sezgi ile değerlendirilir, iş müşahedeye bağlıdır, fıkrî neticelerden uzaktır ve akıl; sezgi ve marifet esasına dayanan bilgileri kontrol altına alamaz gibi ifadeleri nakletmek meseleyi açıklama amacından uzaktır (s.124-125).

En tartışmalı konulardan bir diğeri de hatm-i velâyettir. Yazar hatm-i velâyet meselesinin İbn Arabî'den önce Hakîm Tirmizî tarafından gündeme getirildiğini ifade eder. Sonrasında İbn Arabî'nin bu kavram hakkında düşüncelerinin olduğunu ve nihayetinde kendisini velilerin sonuncusu olarak gördüğünü belirtir. Yazar, İbn Teymiye'nin eleştirilerinin odağında velâyet-nübüvvet mukayesesinin olduğunu fakat böyle bir mukayesenin İbn Arabî düşüncesinde şahıslar üzerinden değil makam üzerinden yapıldığını açık bir şekilde ortaya koyar. Aynı zamanda İbn Teymiye'nin henüz içeriğe gelmeden hatm-i velâyet kavramının bizzat kendisine Kuran ve sünnette olmadığı için karşı çıktığını da belirtmesi oldukça faydalıdır (s. 101-106).

Birkaç sayfa ile değinilen ricâlü'l-gayb konusunda da yeterli bir bilgi, analiz ve mukayese mevcut değildir. Birincil kaynaklara verilen referanslar ile kâinattaki işleyişe hizmet eden bir kısım insanların bulunduğunun, bunlara abdâl, kutub, evtâd, nükebâ, efrâd, gavs gibi isimler verildiğinin İbn Arabî tarafından kabul edildiği fakat bu terimlerin Kuran ve sünnette –abdâl hakkında sahih olmasa da rivayet vardır- olmaması hasebiyle İbn Teymiye tarafından reddedildiği ifade edilmiştir. Hâlbuki İbn Teymiye'ye göre İbn Arabî başlığı altında İbn Arabî'nin bu konuya nasıl yaklaştığı ve İbn Teymiye'nin reddederken hangi noktaların altını çizdiği daha detaylı olarak incelenebilirdi (s. 107-110).

Firavun'un son anda ruhunu teslim ederken hakikate şahit olduğunu ve bu nedenle mümin olarak can verdiğini düşünen İbn Arabî'ye elbette İbn Teymiye Kuran ve sünnet perspektifiyle itiraz etmiştir. Bu konu hakkındaki yaklaşımları özetleyen yazar İslam tarihinde bazı şârihler haricinde İbn Arabî'nin bu yaklaşımına destek veren kimsenin olmadığını ifade etmektedir (s. 133).

Putlara ibadet meselesine gelince, bu kısmın aslında vahdet-i vücûd ile beraber ele alınması ve konunun o başlık altında incelenmesi iki meselenin de daha iyi kavranmasına yardım edecekti. Elimizdeki kitabın belki de en açıklayıcı kısmı burasıdır. Çünkü bu kısımda İbn Arabî'nin mahlûka yüklediği anlamı tapınma-kulluk gibi en yüce bir örnekle nasıl izah ettiğini görüyoruz. Dolayısıyla İbn Teymiye'nin bu anlayışa neden itiraz ettiği de daha net bir şekilde göz önüne serilmiş oluyor. İbn Arabî'nin varlığın birliği ve mahlûkatın birer yansıma olduğu düşüncesi ile temellendirilen "neye ibadet edersen et o, Hakk'ı işaret eder" yaklaşımı İbn Teymiye tarafından "Allah ve resulünün sözlerinin aslından uzaklaştırılıp değişik kalıplara sokulması" olarak değerlendirilmiştir (s. 114-119).

Yazarın İbn Teymiye'nin eleştirilerini altı başlık ile izah etmeye çalıştığını yukarıda belirtmiştik. Bunların sonuncusu da hurûfîlik ve gaybdan haber verme meselesidir. Hurûfîlik harflere farklı sayısal veya sembolik değerlerin yüklenmesiyle birtakım bilgilere ulaşmak olarak ifade edilebilecek bir ilimdir. Ayrıca yazar İbn Arabî'nin *Fütûhât* eserinde ebced hesabıyla istikbale matuf bazı haberlerden söz edildiğini de hatırlatır. İbn Teymiye'ye göre ise bu tür uğraşların temeli tamamıyla yabancı kültürlere dayanır. Özellikle de Yahudi mistisizmi (Kabbala) ve Pisagorculuk burada çok etkilidir. Yazar İbn Teymiye'nin bu noktada ortaya koyduğu eleştirilerin haklı olduğunu düşünmekle beraber ilham ve keşif için açık bir kapı bırakmadığını söyler ve bunu İbn Teymiye'nin tarafgirliği olarak değerlendirir (s. 136). Hâlbuki İbn Teymiye'nin ilham ve keşfi kabul ettiğine dair ifadeleri *Mecmûᶜ fetâvâ*'da bulmak mümkündür. Bu noktada İbn Teymiye'nin keşif ve ilhamı belli şartlar dâhilinde kabul ettiğini ve tüm kapıların kapatılmadığını söylemeliyiz.

Kitabın İbn Teymiye'den Sonra Tasavvufa Tevcih Edilen Tenkidler başlığıyla yazılan dördüncü ve son bölümü sûfî olanların tenkidleri, sûfî olmayanların tenkidleri ve muasır âlimlerin düşünceleri alt başlıklarından müteşekkildir. İlk kısımda vahdet-i vücûd karşıtlığında birleşen sûfîlerden Alâü'd-Devle Simnânî ve İmam Rabbânî üzerinde durulan âlimler olarak karşımıza çıkmaktadır (s. 140). Sûfî olmayanların tenkidlerini ele alırken yazar İbn Kayyim, Şâtıbî, Taftazânî, İbn Haldûn, Ali Kârî, Muhammed b. Abdulvahhâb, Dehlevî ve Şevkânî'nin yaklaşımlarına yer vermiştir. Bu kısımda ortaya konulan eleştiriler "bunlar da İbn Arabî'yi eleştiriyor" ifadesinden öte bir analiz içermemektedir. Birçok önemli düşünüre yarım veya bir sayfa ayrılarak onların tasavvuf karşıtı oldukları vurgulanıyor. Fakat bu karşıtlıklarda İbn Teymiye'nin nasıl bir tesiri olmuştur, karşıtlıkların dayandığı felsefî veya kelamî kısacası ilmî temeller nelerdir, eleştiriler ortaya konulurken argümanlar nasıl geliştirilmiştir gibi sorulara temas edilmemiştir. Eleştiriler bâtınî yorumlarla Kuran ve sünneti aşma, İslam dışı kaynaklardan beslenme, kutup, evtâd gibi bidat terimlere bağlanma gibi birçok kimse tarafından malum düşüncelere başvurularak özetlenmiştir (s. 142-154).

Son asırda İslam dünyası üzerinde etkili olan düşüncelerin İbn Arabî'den ziyade İbn Teymiye menşeli olduğunu iddia eden yazar son bölümün son kısmını da tasavvuf eleştirilerine tahsis etmiştir. Yazar bu eleştirileri Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Mustafa Sabri, Abbas Mahmud Akkad, Muhammed Hamdi Yazır, Said Nursî ve Mevdûdî üzerinden dillendirmektedir. Bir önceki kısımda olduğu gibi

eleştiriler detaya girilmeden ve argümanlar anılmadan ve tahlil edilmeden zikredilmiş ve karşıtlıkların vahdet-i vücûd ve hulûl gibi düşünceleri hedef aldığı tekrardan ifade edilmiştir (s. 155-161).

Nihai değerlendirme yapacak olursak kitabın başlığının çok mühim bir çerçeveye işaret ettiğini söylememiz gerekir. Fakat maalesef başlıktaki iddialı duruşu kitabın içeriğinde görmek mümkün değildir. Yazar önsözde bu eserin otuz beş yıl önce bir tez olarak kaleme alındığını ve bugün hiçbir şekilde "metne dokunulmadan" yayımlandığını ifade eder. Hâlbuki bu eser bir tez olarak değil, raflarda bir kitap olarak bulunmaktadır. Türkiye'nin tasavvuf alanındaki en önemli akademisyenlerinden biri olan Mustafa Kara'nın otuz beş yıllık bilgi ve donanımını bu süre içerisinde nice emekle araştırılıp yazılan kitap ve makaleler ile harmanlayarak genişletilmiş fakat aynı zamanda soruna daha fazla odaklanabilen bir eser ile ortaya koyması şüphesiz ki hem okur için hem de ilmin gelişmesi için daha faydalı olacaktı. İbn Teymiye'nin İbn Arabî'yi eleştirirken zaman zaman kasıtlı olarak meseleyi çarpıttığını söylemek mümkündür. Ancak İbn Teymiye'nin eleştirilerinin genel bir tasavvuf eleştirisi olmanın yanında eleştiriye konu olan hususların teker teker ele alınıp ayet ve hadisler ışığında, felsefî ve kelamî argümanlar yardımıyla tahlil edildiği de unutulmamalıdır. Eleştirilerin haklı olup olmaması müstakil ilmî araştırmaların konusudur fakat emeğin ilmî karakteri ise kabul edilmelidir. İbn Teymiye'nin İbn Arabî'yi hedef tahtasına koymasının en önemli nedenleri aslında epistemolojik ve hermenötiktir. Yazarın üzerinde durmayıp bir iki cümle ile ifade ettiği "[İbn Arabî] Bu meselede olduğu gibi kanaati ile ters düşen nakli, bazen lügat ve ıstılah anlamından hareket ederek bazen de değişik filolojik manevralarla tevil etmede hiçbir beis görmemiştir" (s. 133) ve "İbn Arabî'nin çok serbest ve hür bir şekilde bazı ayetleri tevil ve tefsire tabi tuttuğunu müşahede etmekteyiz" (s. 114) bu yaklaşımlar ile oluşturulan tasavvuf anlayışı İbn Teymiye'nin muhalefetinin ana omurgasıdır. Diğer meseleler ise muhalefetin tâlî konularıdır. Sonuç olarak bu çalışma "eksiğiyle fazlasıyla" okunası bir eserdir.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, December 2017, 21 (3): 2115-2118
Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Doğuşundan Günümüze İslam Felsefesi, yazar Roy Jackson, çeviren Atilla Alan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017)

A Review of _What is Islamic Philosophy?_ by Roy Jackson, translated into Turkish by Atilla Alan (Istanbul: Litera Publishing, 2017)

Değerlendiren / Reviewed by
İrfan Karadeniz
Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı
Research Assistant, Recep Tayyip Erdogan U., Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy
Rize, Turkey
irfan.karadeniz@erdogan.edu.tr
ORCID ID http://orcid.org/0000-0003-2126-8973

Abstract: The work titled "What is Islamic Philosophy?" which is the subject of our evaluation was translated into Turkish with the name of "Doğuşundan Günümüze İslâm Felsefesi". The target group of the work designed as a course book was determined to be the students who have trained in the West and know nothing or little about Islam by the author. The aim of this paper is to examine the work both in terms of content and the audience the author is targeting. In this respect, when compared to the "Introduction to Islamic Philosophy" books translated into Turkish, it will be shown that the work lacks an academic contribution to the Turkish reader.

Keywords: Islam, Philosophy, Roy, Jackson, Islamic Philosophy, Book Review.

Değerlendirmemize konu olan "*What is Islamic Philosophy*?" isimli eser, "*Doğuşundan Günümüze İslam Felsefesi*" adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. Kitabın hedef kitlesi yazar tarafından Batı'da eğitim gören ve İslâm hakkında ya hiçbir şey bilmeyen ya da yetersiz bilgi sahibi öğrenciler olarak belirlenmiş ve eser bir ders kitabı şeklinde tasarlanmıştır.

Dokuz bölüm şeklinde tasarlanmış eserin ilk bölümünde İslâm, felsefe, İslâmî bilimler, Kur'an ve hadis gibi bazı kavramlar izah ediliyor. Kitabın sunuşunda birçok konuya yer vermemesinden ötürü eserinin eleştirileceğini kabul eden yazarın eleştirileceği tek husus sadece bu değildir. *İslâm Felsefesi Nedir*? başlıklı ilk bölümde Batılı felsefe geleneğiyle İslâm felsefe geleneği arasında tamamen sathî bir mukayese yapan müellif İslâm felsefesinin kırılgan ve kaygan bir zemine dayandığını iddia eder (s. 13, 17). Bu zeminin kaygan olduğunu göstermeye çalışan Roy Jackson, Ku'ran'ın Allah'a karşı gelen ve rahmetten kovulan bir meleğin hikâyesiyle başlamasını örnek gösterir ki bu iddia doğru değildir. Ona göre bu misalde de görüldüğü gibi Allah'ın emirlerini sorgulamak için aklı kullanmak şüpheyle karşılanır. Hâlbuki yayıncının da dipnotta belirttiği gibi şeytan aklını kullandığı için değil kibrinden ötürü Allah'ın rahmetinden kovulmuştur. Âyetleri bağlamlarından koparak kendi düşüncesini destelemek için araçsallaştıran yazarın bu tavrı eser boyunca sürekli karşımıza çıkmaktadır ki yayıncı da bu durumu dipnotlarda zaman zaman düzeltme gereği duymuştur.

İkinci bölümde İslâm dünyasının unutulmaya yüz tutmuş Yunan ve Acem mirasını tevarüs etmesi üzerinde durulmuş ve İskenderiye şehriyle bu şehrin tarihte gördüğü işlevin bir benzerini ortaya koyan Beytülhikme'nin kuruluşu Halife Mansûr ve Me'mûn'un katkıları kısaca izah edilmiştir. İslâm dünyasında tartışılan ilk mevzuların, Ḥâricîler, Mürcie ve Mu'tezile gibi düşünce akımlarının oluşumunun anlatıldığı üçüncü bölümde Kindî ve Ebû Bekir er-Râzî, Platon ve Aristo'yla benzeşen yönlerine değinilerek bazı öne çıkan fikirleriyle tanıtılmıştır. Allah, ruh ve ahiret başlığını taşıyan dördüncü bölümde Fârâbî sudûr teorisi, İbn Sînâ vâcibü'l-vücûd, İbn Rüşd ise öte dünya ve ruh meseleleri üzerinden tartışılmıştır. Burada çok küçük atıflarla geçiştirilen Endülüs felsefenin önemli isimleri İbn Tufeyl ve İbn Bâcce gibi filozoflara yer verilmemesi bütüncül bir İslâm felsefesi okuması önünde önemli bir eksiklik olarak zikredilmelidir.

Beşinci bölüm iman ve akıl başlığı altında Sühreverdî, Molla Ṣadrâ, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, İbnü'l-Arabî öne çıkan düşünceleriyle ele alınmış. Mesela Sühreverdî İşrâkīlik düşüncesiyle, İbnü'l-Arabî insan-ı kâmil düşüncesiyle tanıtılmış.

İslâm ve devlet, üst başlığını taşıyan altıncı bölümde birey ve devlet ilişkisi modernite gibi konular Mevdûdî üzerinden ele alınır. Böyle bir başlığın atıldığı bir İslâm felsefesine giriş kitabından beklenen şey en azından Platon'un *Devlet*,

Fârâbî'nin *Medînetü'l-Fâzıla,* İbn Rüşd'ün *Telḫîsü's-siyase* isimli eserleri üzerinden birtakım iktibaslarla mevzuya açıklık getirmesidir. Böyle bir sistematiklikten ziyade yazar bu başlığı muhtemelen *Mawlana Mawdudi and Political Islam: Authority and the Islamic State* isimli kendi eserinden hareketle izah etmekle yetinmiştir. Yazarın bu bahsi ele alırken takındığı tavır sadece bir tercih meselesi olarak okunmamalıdır. Bu durum olsa olsa kitabın isminin değiştirilmesine sebebiyet verecek kadar indirgeyici bir yaklaşımdır.

Yedinci bölümde teorik olarak İslâm ahlak düşüncesi hakkında tek kelime edilmeden ahlâkî ikilemler başlığı altında zikredilen konular yukarıdaki yargımızı destekler mahiyettedir. Yazarın aynı kurguyu cihat ve İslâm, İslâm ve ortak ahlâkî değerler gibi meseleleri Mevdûdî, Hasan el-Bennâ ve Seyyid Kutub gibi isimler üzerinden ele aldığı sekizinci ve dokuzuncu bölümlerde de devam ettirdiği görülür.

Türkçe'de çeviri İslâm felsefesi'ne giriş kitaplarıyla mukayese edildiğinde eserin muhteva ve etkisi daha bariz bir şekilde ortaya çıkacaktır. Bu bahiste Macit Fahri'nin, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş, (*İnsan Yayınları 5. Baskı 2014) ve Oliver Leaman'ın, *İslâm Felsefesi: Giriş* (Hece Yayınları 1. Baskı 2014) isimli iki eseri sadece muhteva açısından mukayeseye tabi kılmak yeterli olacaktır. On bölümden oluşan Macit Fahri'nin eseri, İslâm filozoflarının felsefe, kelâm ve tasavvuf üzerindeki etkilerini tamamen klasik dönem esas alınarak inceleyen bir kurguya sahiptir. Oliver Leaman'ın on bölümden müteşekkil eseri İbn Rüşd üzerinden bir İslâm felsefesi okuması yapan bir kurgu ile klasik ve modern tartışmaları ele alır. Roy Jackson'ın dokuz bölümden oluşan eseri ise başlangıcı ve sonu itibariyle uyumsuz bir görünüm arz etmektedir. İki, üç, dört ve beşinci bölümlerde klasik dönem üzerinden meseleler incelenirken altıncı bölümden itibaren kitabının sonuna kadar neredeyse filozofların adları ve düşüncelerine hiç yer verilmemektedir. Bu sathî mukayesenin kâfi geleceğini düşünerek mezkûr eserin muhtevasına geçilebilir.

Litera Yayıncılık tarafından İslâm düşüncesi etrafında yayınlanan eserlere nazaran mezkûr metin sahadaki araştırmacılara ve genel okuyucuya sahih bir düşünce portresi çizememektedir. Yazarın eserin önsözünde ifade ettiği husus dikkate alınarak mezkûr kitap Türkçe'ye kazandırılmamalıydı. Bu alanda daha önceden söylenmemiş bir şeyi söylemek bir kenara; yazarın kitabın içindekiler kısmındaki başlıklardan bizim anladığımız manada bir İslâm felsefesi anlamadığı

da açıktır. Yazarın burada kast ettiği İslâm felsefesi, İslâm dini özelinde bazı konular hakkında Müslüman yazarların yorumlarıdır. Yazarın kendi önyargılarına veya ön kabullerine uygun bir şekilde cımbızla seçtiği metinler ve isimler eserin birçok konuda taraflı bir şekilde yazıldığı görüntüsü vermektedir.

Her ne kadar eser "*Doğuşundan Günümüze İslam Felsefesi*" şeklinde çevrilse de özgün ismi "*What is Islamic Philosophy*?" olan eserin *İslâm Felsefesi Nedir*? diye çevrilmesi daha uygun olurdu. Yayıncı kuruluşun İslâm düşüncesi sahasında çıkardığı onca esere rağmen böyle bir isimlendirmeye gitmesi kabul edilemez. Burada açıkça ekonomik kaygıların çevirinin önüne geçtiği görülebilir.

Bir giriş kitabından haklı olarak beklenen evvelemirde ilk şey o düşünceyi ve o düşüncenin takipçilerini tanıtmasıdır. İlk bakışta bu izlenimi veren *Doğuşundan Günümüze İslam Felsefesi* isimli eser İslâm filozoflarını ve İslâm felsefesini tanıtıcı mahiyetten uzak bir görüntü sergilemekte ve muhtevasında barındırdığı konuları izahta güdük kalmaktadır.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, December 2017, 21 (3): 2119-2124

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

***Buhârî Nüshaları ve Nüsha Farklılıklarının Mahiyeti Üzerine*, yazar Abdulvahap Özsoy (Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2016)**

***On al-Ṣaḥīḥ al-Bukharī's Copies and the Nature of Copy Differences* by Abdulvahap Ozsoy (Erzurum: Fenomen Publishing, 2016)**

Değerlendiren / Reviewed by
Ali Sever
Arş. Gör., Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Research Assistant, Namık Kemal Univ, Faculty of Theology, Depart. of Hadith
Tekirdağ, Turkey
asever@nku.edu.tr
ORCID ID http://orcid.org/0000-0001-5615-2001

Abstract: In this study by Abdulvahap Özsoy which analyzes the transfer of Imam Bukhari's (d. 256/ 870) al-Cāmi' al-Ṣaḥīḥ to the next generations, the scientific adventure of the transmission of a work that has been subject to very big interest by the Islamic ummah for centuries. The strength and weak points of the work were mentioned and some revisions were noted. The fact that it puts a topic thought to be neglected into consideration makes it important to work/read.

Keywords: Ḥadīth, al-Bukharī, al-Ṣaḥīḥ, al-Ṣaḥīḥ's Copies, Nature of Copy Differences.

Bir âlimin ciddi uğraşlar sonucu miras bıraktığı kitabın, yazılmasında çeşitli zorluklarla karşılaşıldığı gibi, kendinden sonraki nesillere aktarımında da

farklı bir serencamı vardır. Döneminde hangi özellikleri dikkate alınarak ön planda bulunduğu, daha sonraki çalışmaları nasıl etkilediği ve her şeyden önce kendinden sonraki nesle orijinal haliyle ulaşıp ulaşmadığı gibi meseleler ilmi miras açısından son derece önemlidir. Bir de eser asırlar önce yazılmış ve ilmi platformlarda hâlâ öncelikli olarak kullanılan kaynak hüviyetini taşıyorsa onun günümüze intikalinin incelenmesi alanla ilgili birikimi keşfetme adına ufuk açıcı bir çaba olarak karşılanacaktır.

Abdulvahap Özsoy'un İmam Buhâri'nin (ö. 256/870) *el-Câmiu's-sahîh*'inin sonraki nesillere naklini araştırdığı bu çalışmada, İslam ümmetinin asırlarca ilgisine mazhar olmuş bir eserin intikalinin ilmi serüveni konu edinilmiştir. Rivayet naklinin yanı sıra içinde rivayetlerin bulunduğu kitap naklinin gerçekleştiği dönemdeki genel ortam, eserde incelenmeye çalışılmıştır. Hadis ilminin en temel kaynaklarından olan *Sahih- i Buhâri* bu yönüyle ele alınmıştır.

Kitap adı olarak geçen ibarede "Buhârî" ifadesinin yalın olarak kullanılması muğlaklığa neden olmaktadır. Çalışmaya konu olan eserin tam adı yazılmasa bile *el-Câmiu's-sahîh* veya *es-Sahîh* gibi kastedilen esere işaret edecek şekilde ifadelerin eklenmesi kitabın içeriğine dair daha net bir intiba uyandıracaktır. Ayrıca İmam Buhârî'nin mezkûr eserinin dışında da kitaplarının olması bu durumu gerekli kılmaktadır.

Çalışma giriş, iki bölüm, sonuç ve ekler kısmından oluşmaktadır. Yazar, son zamanlarda ülkemizdeki akademik camianın yazmalarla arasına mesafe koyduğunu; hadis alanı özelinde nüsha farklılıklarının getirdiği ihtilafın bundan dolayı gündeme gelemediğini belirterek çalışmasını hazırlamada bu duruma dikkat çekme isteğinin etkili olduğunu ifade etmektedir.

Yaklaşık bin yıllık bir zaman diliminde bir kitabın izini sürmenin bir kişi için külfetli bir iş olduğunu belirten yazar, çalışmasını daha ziyade matbu yayınlar üzerinden oluşturduğunu ve imkân buldukça yazmalara müracaat ettiğini bildirmektedir. Ayrıca, çalışmasında bizzat İmam Buhârî ve *es-Sahîh*'i değil, *es-Sahîh*'in sonraki nesillere intikalini konu edindiğini ifade etmektedir. Bu amaçla hazırlanan çalışma, ülkemizdeki hadis tartışmalarında çok fazla üzerinde durulmayan bir alana dikkat çekmesi açısından önemlidir.

Yazar, nüsha farklılıklarının getirdiği meseleleri somutlaştırmaya çalıştığını belirtmiştir. Özsoy, süreç içerisinde yapılan yorumlar hakkında tartışmaya girmediğini, çalışmasında tasvirî/ deskriptif bir yöntem kullandığını ifade etmiş-

tir. Ayrıca eserin günümüzdeki haliyle ulaşmasına katkı sağlayanlar hakkında ayrıntılı bilgiler vereceğini de vurgulamıştır.

Kaynaklar kısmında ise gerek klasik gerekse son dönemde hadis kitaplarıyla ilgili nüsha farklılıklarını konu alan Arapça eserlerin bulunduğunu belirten yazar, kendi çalışmasıyla Cum'a Fethi Abdülhalim'in *Rivâyâtü'l Câmi'i's-sahîh ve nüsehuh* adlı eserinin konu yönüyle benzerliğine değinmektedir. Yazar, Cum'a Fethi'nin adı geçen eserinde Buhârî savunusu yaptığını; kendisinin ise *es-Sahîh* nüshaları hakkında somut bir kanaat oluşturmak, ülkemizde ihmal edilen bir alana dikkat çekmek ve tanımlayıcı bir yöntem ile farklı bir paradigma dikkate alarak ilgili alana giriş mahiyetinde bir çalışma ortaya koymak istediğini kaydetmektedir.

Batı'da ise konuyla ilgili en önemli çalışmanın Alphonse Mingana (ö. 1937) tarafından yapıldığı belirtilmiştir. Kendi kütüphanesindeki nüshayı yakından inceleyen Mingana, bu nüshanın yazımının hicri 370 ile 391 yıllarını işaret ettiği kanaatine varmıştır. Bugün mevcut olan en eski *Sahîh-i Buhâri* nüshasının da bu yazma olduğu takdir edilmektedir.

Ülkemizde M. Fuad Sezgin'in konuyla ilgili çabaları dikkate şayandır. Daha sonra M. Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi* adlı kitabının "Nüshalarla İlgili Problemler" başlığı altında konunun önemini vurgulamıştır. Özsoy, çalışmasının ortaya çıkmasında bu kısmın kayda değer bir katkısının olduğunu ifade etmektedir.

Çalışmanın altyapısını oluşturan birinci bölüm, Buhârî Nüshaları başlığını taşımaktadır. Asırlardır İslam ümmetinin ilgisini çekmiş bulunan bir eserin elbette farklı yerlerde yazılmış nüshalarının varlığı ve bu nüshalarda çeşitliliğin bulunması pek tabiidir. Yazar, el-*Câmiu's-sahîh*'in rivayeti hakkında kısa bir bilgi vermiş, İbn Hacer'in *es-Sahîh*'in yazılma süreci hakkındaki görüşüne değinmiştir. Buna göre İmam Buhârî, şekil özellikleri diyebileceğimiz eserin tertibine ve bablara ayrılmasına Mescid-i Haram'da başlamış; sonra hadisleri kendi memleketinde ve farklı yerlerde eserine ilave etmiştir (s. 37).

Sahîh-i Buhârî'yi sonraki nesle aktaran ilk tabaka râvilere vefat tarihlerine göre yer veren yazar, bu kısım için "İlk Nesil Buhârî Râvileri" başlığını koymuştur. Burada beş râvinin biyografisi sunulmuştur. Yazar, bu râviler içerisinde Ebû Abdullah el-Mehâmilî'nin (ö. 330/ 940) nüshası olup olmadığı hakkında bazı şüphelere değinmiştir (s.75- 82).

İlk nesil râviler hakkında bilgi verildikten sonra ikinci nesil râvilerle ilgili başlığa geçilmiştir. Ancak burada *Sahîh-i Buhârî*'nin günümüze ulaşan nüshalarının tamamı Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf el-Firebrî (ö. 320/ 932) rivayetinden oluştuğu için "Ferebrî Sonrası Buhârî Râvîleri" başlığı konulmuştur. Yeri gelmişken burada şunu kaydedebiliriz. Yazar, Bedruddin el-Aynî'den naklen Firebrî ve Ferebrî şeklinde iki okunuşun olduğunu belirtmekte ve çalışmasında Ferebrî ifadesini tercih ettiği görülmektedir (s. 62).

Yazar, konunun devamında *Sahîh-i Buhârî*'nin meşhur nüshaları hakkında bilgi vermiştir. Dünyanın farklı bölgelerinde farklı keyfiyette 2327 değişik nüshanın tespit edildiği bilgisini veren Özsoy, bunlardan en meşhur olan beş nüshayı ayrıntılı olarak değerlendirmiştir. Bu bağlamda ilk olarak Mingana Nüshası'ndan bahsedilmiştir.

Alphonse Mingana, şahsi gayretleriyle oluşturduğu yazmalar kütüphanesindeki *Sahîh-i Buhârî* nüshasını paleografik açıdan incelemiştir. Mingana'nın konuyla ilgili yorum ve şüphelerine yer veren yazar, bu eleştirilere istinaden Ahmed Fâris es-Selûm tarafından hazırlanan "Risâle fi'r-red ale Şübehi Mincana havle Sahihi'l Buhârî" adlı makaleden istifadeyle meseleye açıklık getirmiştir.

Daha sonra Ebû Ali es-Sadefi, İbn Saâde el- Endelüsi, es-Sağânî ve el-Yunînî nüshaları hakkında bilgi veren yazar, Şerefuddin el-Yunînî nüshasının daha ziyade itibar görmesinde nüshanın, günümüz deyimiyle tenkitli neşir özelliği taşımasının etkili olduğunu belirtmektedir.

Birinci bölümün son başlığında Buhârî'nin ilk matbu nüshaları konu edinilmiştir. Bu baskıların nerelerde, hangi tarihlerde ve kimlerin katkısıyla yapıldığı bilgisine yer verilmiştir. Sultan Abdülhamid Han'ın emriyle 1280/ 1862 Bulak'ta basılan ve Sultaniyye baskısı olarak bilinen nüsha üzerine yapılan çalışmalara değinilip ikinci bölüme geçilmiştir.

Nüsha Farklılıklarının Mahiyeti Üzerine ana başlığını taşıyan ikinci bölümde; ihtilaf sebepleri, ihtilaf türleri ve nüsha farklılıklarını tercih yöntemleri işlenmiştir. İlgili kısımlar okununca görülecektir ki, karşılaşılan meselelerde insan unsuru ilk etken olarak dikkat çekmektedir. Râvî, rivayet malzemeleri, kitabın şekil yönünden durumu ve içeriği farklılıkların oluşmasında önemli bir rol oynamaktadır. İhtilafların incelendiği bu kısımda *es-Sahîh*'in tam ismi konusundaki farklılıklara yazarın değinmemesi çalışmanın eksik yönlerinden biri olarak dikkati çekmektedir.

Sonuç kısmında çalışmasıyla ilgili genel bir değerlendirme yapan Özsoy, kitabını konuya giriş mahiyetinde planladığı için nüshalarla ilgili genel çerçeveyi vermeye çalıştığını kaydetmiştir. Ayrıca yazar, ülkemizde son dönemlerde yapılan hadis tartışmalarında nakledilen bilgilerin nispet edildiği kitaba ve âlime aidiyetinin kesinliğinin pek gündeme getirilmediğini, bunun nedenlerinden birisinin de mevcut akademik sistemin olduğunu belirtmiştir.

Yazar, son olarak bu tarz çalışmaların artması ve geliştirilmesi için Buhârî Araştırma Merkezi'nin kurulmasını tavsiye etmektedir. Bireysel çabalardan ziyade kollektif çalışmaların daha faydalı olacağını ifade etmiştir. Kitabın sonundaki ekler kısmında bazı nüshalara ait görseller paylaşılmıştır.

İhmal edildiği düşünülen bir alanı gündeme getirmesi, eserin günümüze intikalindeki genel çerçeveyi sunması, nüsha farklılıklarının oluşturduğu sorunsala değinmesi çalışmayı güçlü kılan özelliklerin başında gelmektedir. Kitabın, konuya giriş mahiyetinde olacağı belirtilmesi nedeniyle, çalışmada nüsha ve nüsha farklılıklarına dair bilgilendirme yapılması, az da olsa ülkemizde kazanılan tecrübelerden bahsedilmesi (Arafat Aydın, Ali Albayrak'ın bu konuda çalışmaları bulunmaktadır.), her ne kadar deskriptif yöntem de benimsense gerekli noktalarda yazarın kendi kanaatlerini daha net serdetmesi, verilen biyografilerde olabildiğince uyumlu bir şablonun benimsenmesi gibi meseleler de kitabın tamamlanması gereken yönleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Okuyucusuna kıymetli bilgiler veren eserin bazı düzeltmelere de ihtiyacı bulunmaktadır. Az da olsa eser isimlerinin yazımında titiz davranılmamıştır (s. 18, 31, 35). Râvilerin bazı kişisel özellikleri (edîb, zâhid, s.113; fâzıl, s. 128, 139; muammer, s.139) ta'dil lafzı genellemesiyle verilmiştir. Hadis alanında sıklıkla karşılaşılan özel adların zabtının yanlış verilmesi bu çalışmada da kendini göstermektedir. Ümmü Abdulvahid Süteyte (s.77) değil, Emetü'l-vâhid Süteyte; Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed et-Talaytilî (s. 88) değil, et-Tuleytılî; Muhammed b. es-Sumût (s. 91) değil, es-Samût; el-Keşşânî (s. 66) veya el-Küşşânî (s. 137) değil, el-Küşânî; Ebu't- Tib (s. 125, 147) değil, Ebu't- Tayyib.

Bazı âlimlerin/ râvilerin vefat tarihleri belirtilmemiştir (s.74, 79, 81, 86). Meşhur kısaltmaların kullanılmadığı yerler bulunmaktadır. Örneğin, Bağdatlı İsmail Paşa, el-Bâbânî nisbesiyle verilmiştir (s. 85; 208 ve 211. Dipnotlar). Bazı isimlerin kullanımında farklı okumalar yapılmıştır. Kâdî İyâd- Kâdi İyâz (s. 178); Ebû Ali el-Gassânî, el-Ğassâni ve Ceyyânî, el-Ceyyânî ifadeleri aynı kişi için kulla-

nılmış ama okuyanın zihninde karışıklığa sebebiyet vermektedir. Karaborsacı (s.103), ezan döktürmek (s. 238), Sahih-i Buhâri'yi kastederek sadece Buhârî'yi dinlediğini ifadesini kullanmak Türkçe anlamlandırma açısından uygun gözükmemektedir.

Ayrıca yazma eser ve matbu nüsha yayın tarihleri vs. verilirken rakamlarda karışıklıklar meydana gelmiştir. Kılletü'l- itkân ifadesi s. 127'de az güvenilir, s. 296' da çok titiz olmamak şeklinde tercüme edilerek net bir çerçeve çizilmemiştir.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, December 2017, 21 (3): 2125-2129

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Körü Körüne İnanç Kriz ve Terör Dönemlerinde Geniş Gruplar ve Liderleri, yazar Vamık D. Volkan, çeviren Özgür Karaçam (İstanbul: Asi Kitap, 2017)

Blind Trust Large Groups and Their Leaders in the Times of Crisis and Terror by Vamık D. Volkan, translated into Turkish by Özgür Karaçam (Istanbul: Asi Kitap Publishing, 2017)

Değerlendiren / Reviewed by
Gülşen Sayın
Doktora Öğrencisi, Ankara Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Doctorate Student, Ankara University, Graduate School of Social Sciences, Department of Religious Education
Ankara, Turkey
gulsensayin@hotmail.com
ORCID ID: orcid.org/0000-0002-9214-7573

Abstract: Terrorism that we can take as a common problem of the World states which is a universal problem when the emergence of the interaction of multiple elements is effectively used, especially psychology. One of the most suffering from this problem is innocent people and groups which recalled with terrorism. The emergence of the terrorism phenomenon, in the stage of the transition from the individual to society, culture, media and transporting unhealthy methods play dominant role. This product that inherited from the environment leads to the birth of a *traumatized generations* for Mr. Vamık D. Volkan. He describes these generations and the psychobiographies of the leaders of these generations, Volkan is a psychiatry professor who retired from the University of Virginia School of Medicine in the United States. The work was published in America in the name

of *Blind Trust Large Groups and Their Leaders in the Times of Crisis and Terror*, but it yet has been translated our language by Ozgur Karaçam top quality.
Keywords: Blind Trust, Large Groups, Times of Crisis, Terror, Vamık D. Volkan, Book Review.

Dünya devletlerinin ortak sorunu olarak ele alabileceğimiz terör, birden fazla unsurun etkileşiminin ürünü olmakla birlikte ortaya çıkışında psikolojinin etkin olarak kullanıldığı, evrensel bir problemdir. Bu problemden en çok mustarip olan ise masum insanlar ve terörün nispet edildiği gruplardır. Terör olgusunun ortaya çıkış evresinde bireyden topluma geçişin sağlıksız kültür aktarım ortamı ve metotları başat rol oynamaktadır. Bu ortamlardan tevarüs eden ürün ise Vamık D. Volkan'ın deyimiyle *örselenmiş nesillerin* doğmasına sebep olmaktadır. Eser, *Blind Trust Large Groups and Their Leaders in Times of Crisis and Terror* adıyla Amerika'da 2004 yılında basılmış olsa da dilimize Özgür Karaçam tarafından henüz kazandırılmış kaliteli bir çeviri kitap niteliğindedir.

Volkan, çocukluk çağında örselenmiş bireylerin psikolojilerini, ilerleyen dönemlerdeki dinî ve siyasî tutumları ile birlikte bütüncül bir yaklaşımla analiz etmeyi hedeflemiştir. Eserde grup liderlerinin bireysel olarak psikobiyografileri, geniş bir şekilde ele alınsa da bu liderlerin hitap ettikleri grupların psikolojik durumlarına da değinilmiştir. Sosyal psikoloji ve psikobiyografilerin ele alınışında çağdaş sosyolojik kuram ve yaklaşımları görmek mümkündür. Sosyolojik değerlendirmelerinde Volkan'ın Pierre Bourdieu'da olduğu gibi bir *ifşa sosyolojisi* yaklaşımına sahip olduğu söylenebilir. Zira benimsenen bu yönteme göre grup hareketlerinde görünmeyen toplumsal mekanizmaların görünür hale getirilmesi söz konusudur. Psikoanalitik yöntemin verilerinin de yoğun olarak kullanıldığı eser, başta psikoloji, siyaset, sosyal psikoloji, eğitim alanları olmak üzere oldukça geniş bir okuyucu kitlesine hitap etmektedir. Yazar betimsel olarak sunduğu olguları kendi teorileriyle analitik bir yaklaşımla ortaya koymuştur. Ele alınan olgular ve benimsenen analitik yaklaşım her bölümde yazarın sahip olduğu teori ile paralellik arz etmektedir. Kitap temelde; "çocukluk çağında örselenmiş bireylerin yaşamlarının ilerleyen dönemlerinde sahip oldukları dinî ve siyasî tutumları nasıl gelişmektedir?" sorusuna cevap arayışı içindedir.

Giriş ve son söz bölümleri hariç, dört ana bölümden müteşekkil olan eserin bölüm başlıklandırmaları ise şu şekildedir; "Geniş Grup Psikolojisi, Köktendincili-

ğin Psikolojisi, Liderlik ve Kişilik ve Bir Olgu Öyküsü". Giriş bölümünde daha çok yazarın meslekî deneyimleri yer alırken sonuç bölümünde ise insan doğasının evrensel öğelerine vurgu vardır. Kitabın amacı geniş grup kitlelerinin gerileme-ilerleme hareketleri, lider-yandaş ilişkileri ve bu grupların ritüellerini, grupların manipülasyon araçları ile ortaya koymaktır. Uzun yıllar psikoloji bilimine teorileri ve ortaya koyduğu yaklaşımları ile yön veren Freud'un otoritesinin kabulüyle birlikte Freud'un vardığı sonuçların eleştirisi, psikoloji biliminde yeni yaklaşım arayışlarını da gündeme getirmektedir. Eser, olgulardan hareketle betimsel ve analitik bir yaklaşımla ele alınmıştır.

"Geniş Grup Psikolojisi" başlığında din faktörünün grup aidiyeti konusunda yeri ve grupların oluşumları ele alınmaktadır. Grupların oluşumunda etnisite temel unsurlardan biri olmakla birlikte din, grup aidiyetinin gelişiminde oldukça önemli bir unsurdur. Öyle ki din, yapay ulusların inşasında oldukça etkin olarak kullanılmıştır. Bu aidiyet duygusunun gelişimindeki his, bireyin anne veya bakım veren kişiye bağlılığındaki hissi anımsatmaktadır. Örselenmiş topluluklarda çoğu kez din karşımıza bir istismar/manipülasyon aracı olarak çıkmaktadır. Bu toplulukların hareket döngüsü şöyle formüle edilmiştir; seçilmiş örselenme, kuşaktan kuşağa aktarım, işlev değişikliği, etnik/ulusal/dinî belirleyici (geniş grubun psikolojik geni), seçilmiş örselenmenin yeniden canlandırılması, lider-yandaş etkileşiminin artması, zaman çökmesi, öç alma ya da yeniden kurban olma hakkının doğması, geniş grubun o anki sorunun büyütülmesi, "akıldışı" kararlar alma, geniş grup aktivitelerin seferber edilmesi. Bu formül ile örselenmiş birey ve toplumlarda radikalliğin oluşmasında etken faktörleri, temelleri ile bulmak mümkündür.

"Köktendinciliğin Psikolojisi" başlığında köktendinci yaklaşımlarda var olan ve dikkat çeken ortak noktalardan biri bilimsel gelişmeleri, sahip oldukları din anlayışı sınırları ve paralelinde yorumlamalarıdır. Bu bölümde köktendinci yaklaşım sergileyen grup örneklerindeki hareket döngüsü, birinci bölümde sunulan örselenmiş topluluklardaki hareket döngüsünün formülü ile oldukça paralel ilerlemektedir. Köktendinci gruplarda var olan *psikolojik genin* bu tarz gruplara nasıl kodlandığı, görünürde olmayan toplumsal dinamik ve mekanizmalardan yola çıkarak ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu analiz köktendincilik ve radikallik ile ön plana çıkan bütün gruplar için yapılmıştır. Öncelikle keskin sınırların belirlendiği köktendinci gruplarda bir eşik olarak protosemboller belirmektedir. Bu

protosembollere, gruplarda gelişen kendilerine özgü grup *ritüelleri* eşlik etmektedir. Bu durum ise grup hareketlerinde ortak ruhun gelişiminde mühimdir. Meydana getirilen kutuplaşma ile konumlanmaların gerçekleştiği köktendinci gruplarda, bireyleri ait oldukları alanlara yerleştirmek ve bu alan ile siyasi alan arasındaki ilişkileri eşzamanlı olarak ele almak bu grupların toplumsal dinamiklerine dair fikir verici bir yaklaşımdır.

Eserin üçüncü bölümü olan "Liderlik ve Kişilik" başlığı altında ise Volkan'ın yaklaşımı Pierre Bourdieu'nun toplumsal aktörlerin bilincinde olmadan kendileri üzerinde etki bırakan neden-sonuç ilişkisi ağını aşikâr hale getirerek, görünür halde olmayan toplumsal mekanizmaların gün ışığına çıkarılması olarak tanımladığı *ifşa sosyolojisini* karşılar niteliktedir. İnsan hayatına yön veren yaşanmışlıklar, inanç sistemi ve yaşamlarındaki fraksiyonların yalnızca bireyin yaşantısında değil, aynı zamanda bu bireylerin lider konumuna ulaştıklarında; politik, diplomatik kararlara, propaganda ve etkileme tekniklerine belirgin bir şekilde yansıdığını hatta lider konumunda olan kişilerin de karar mekanizmalarının kendi yaşanmışlık ve algı dünyaları ile sınırlanmış olduğu karşımıza çıkmaktadır. Bu durumu Volkan; Woodrow Wilson, Joseph Stalin, Richard Nixon, Adolf Hitler, Enver Sedat, Muhammed Rıza Pehlevi, Nelson Mandela ve Slobodan Miloseviç gibi liderlerin psikobiyografileri ile ortaya koymaktadır.

"Bir Olgu Öyküsü" başlıklı dördüncü bölümde, kriz dönemi sonrası örselenmiş bireyler ile birebir yapılan görüşmelerden ulaşılan olgular aktarılmıştır. Verilerin toplanmasında kullanılan yönteme vurgu yapılarak yoğun bir gözlem ve mülakat tekniği tercih edilmiştir. Pierre Bourdieu'nun *Yaşamöyküsü Yanılsaması* kavramıyla eleştirdiği biyografi anketlerinin yerine gözleme dayalı ve mülakat yöntemiyle, kriz evrelerinin bireylerde ve gruplarda ortaya çıkardığı psikoloji yansıtılmıştır. Bu yaklaşım ile insan psikolojisine bütüncül olarak bakılmaya çalışılmıştır. Bu holistik değerlendirme ile din eğitiminin de felsefi temelleri arasında yer alan bireylerin antropolojik ihtiyaçlarına vurgu yapılmıştır. Antropolojik temelli insan ihtiyaçları karşılanmadığı sürece bu ihtiyaçlara yönelik taleplerin nasıl manipüle edildiği görünmeyen toplumsal mekanizma ve dinamikleri teşkil etmektedir. Eserde bu duruma bir din eğitimi kurumu olan Pakistan Deobandi Medreseleri'nde doğru yöntem ve yaklaşımlar üzerine oturtulmamış bir din eğitiminin manipülasyona nasıl alet edildiği, çarpıcı bir örnek olarak ele alınmıştır. Köktendincilik bağlamında körü körüne inancın nasıl geliştiği ve geliştirildiği

örüntüsü oldukça nettir. Bu anlamda Sigmund Freud'un iddia ettiği gibi dinin bireydeki ve gruplar üzerindeki etkisi "evrensel nevroz"un ötesinde bir gelişime sahiptir.

2014 yılında Nobel Barış Ödülü'ne de aday gösterilen Volkan, İslamî terör ve İslam ile isimleri özdeşleşmiş olan bireylerin kişilik analizlerini titizlikle yapmaktadır. Bu analizleri, kullandığı metaforlarla somutlaştırarak kitabın akılda kalıcılığını arttırmıştır. Gözlemler, kriz dönemlerinde baskı ile azaltılmak istenen duyguların, yine kriz sonrası evrelerde hızlı bir ivme ile yükselişi/patlaması durumunun söz konusu olduğunu ortaya koymaktadır. Volkan, uzman bakış açısıyla genel olarak; terörizmin çıkış noktasını, özelde ise din ve terörün nasıl yan yana getirildiğini incelemeye çalışmıştır. Eserde İslamî gruplara atfedilen terör olaylarının psikolojik perspektifi ve manipüle yöntemleri tanımlanmışsa da son dönemlerde daha çok karşımıza çıkan "İslam ve terör" kavramlarının diğer inanışlarla bu sıklıkta anılmayışına dair açık bir izahat görmek mümkün değildir. Bu paralelde liderlerin psikobiyografileri ve yaşamlarındaki kırılma noktaları ile ortaya çıkardığı derin izleri eserde net olarak görebilmek mümkün iken bu derin izlerin topluma dönük yansımalarının şahsî yönüne nispi olarak sönük kaldığını söylemek mümkündür.

Eserde en yoğun vurgu; gruplara yön veren liderlerin örselenmiş bir yanlarının var olduğudur. Ona göre bu duruma yol açan temel unsur ise çocukluk çağlarında anne veya anne yerine bakım veren kişi ile sağlıklı bir ilişki kurulamamış olmasından kaynaklanmaktadır. Anne veya anne yerine konulan kişiyle olan iletişim/ilişki bireyin dinî tutumlarını ve anlam dünyasını yoğun olarak etkilemektedir. Bu etki, bireylerin din anlayışlarına transfer edilmesi, anne ile sağlıklı ya da sağlıksız olan ilişkinin yaratıcı ile olan bağa/ilişkiye ve bu durumun da bireylerin din anlayışına yansıması şeklinde izah edilebilir. Bu eserde eğitimde anne veya anne yerine konulan bireyin oldukça önemli olduğu vurgusu ile birlikte edinilen sonuç; anne ile güvenli ve sağlıklı kurulan ilişki, öz benlik anlayışı, yaratıcı-insan, insan-insan ilişkilerinin gelişiminde kilit rol oynadığı şeklindedir.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, December 2017, 21 (3): 2131-2134

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Divan Şiirinde Âyet ve Hadis İktibasları, yazar Reyhan Keleş (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2016)

The Quotation of the Versicle and Hadith in Ottoman Poetry by Reyhan Keleş (Istanbul: Kitabevi Publishing, 2016)

Değerlendiren / Reviewed by
Alper Ay
Arş. Gör., Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı
Res.Assist., Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Turkish – Islamic Literature
Sivas, Turkey
mecmzk@hotmail.com
ORCID ID orcid.org/0000-0002-3035-1560

Abstract: Religion is in the center of the Turkish Literature. In the source of our first Works, like Kutadgu Bilig, Atebetü'l-Hakayık, there are a great deal of versicles and hadiths. A work which deals this part our literature, was published in 2016. In this work which was prepaired by Reyhan Keleş, 22 poets were choosen according to their different criterions. The quotation of the versicle and hadith which were used by these poest, were evaluated.

Keywords: Quotation, Ottoman Poetry, Versicle, Hadith, Poet, Book Review

Türk Edebiyatı, din ağırlıklı bir edebiyattır. Yusuf Has Hacib, Ebib Ahmed Yüknekî gibi edebiyatımızın ilklerini ortaya koyan şairlerin eserlerini incelendiğimizde pek çok ayet ve hadis karşımıza çıkar. Bu durum *Divan-ı Hikmet* ve *Mesnevî*

için de böyledir. Yunus Emre'nin divanında lafzen ya da manen kullanılan ayet ve hadislerin sayısı azımsanamayacak kadar çoktur.

Edebiyatımızda din merkezli bu yaklaşım Divan Edebiyatı için de söz konusudur. Şairlerimiz bazen ifadelerini kuvvetlendirmek bazen de görüşlerine dayanak göstermek için şiir içinde ayet ve hadis lafızlarını kullanmışlardır. Edebiyatta bu sanata iktibas adı verilir ki, terim olarak bir şair ya da nasirin ifadeyi süsleyip manayı kuvvetlendirmek maksadıyla ayet ve hadislerden bir kısmını almasına denir.

Lafzen iktibas edilen ayet ve hadisler için bugüne kadar edebiyat sahasında yapılan en kapsamlı çalışma Mehmet Yılmaz tarafından yapılmıştı. Ayet ve hadislerin alfabetik sıraya göre sıralandığı bu eser ansiklopedik sözlük mahiyetindedir. Geçtiğimiz yıl ise Reyhan Keleş tarafından hazırlanan bir çalışma yayımlandı. "Divan Şiirinde Âyet ve Hadis İktibasları" başlığını taşıyan bu eser, saha için geniş bir boşluğu doldurması açısından dikkat çekicidir.

Keleş, yaptığı çalışmada belirli kıstaslara göre 22 divan tespit etmiş ve bu divanlarda kullanılan lafzî ayet ve hadis iktibaslarını incelemiş. VIII/XIV. yüzyıldan iki, IX/XV. yüzyıldan dört, X/XVI. yüzyıldan dört, XI/XVII. yüzyıldan beş, XII/XVIII. yüzyıldan üç, XIII/XIX. yüzyıldan üç ve XIV/XX. yüzyıldan bir şair çalışmaya konu edilmiştir. Şairlerin belirlenmesinde beş kategori kullanılmış: her yüzyılda öne çıkan şairler, mutasavvıf şairler, sultan şairler, şeyhülislâm şairler ve kadın şairler. Her yüzyıldan öne çıkan şairler yüzyıl sırasıyla Kadı Burhaneddin (ö. 800/1398), Şeyhî (ö. 834/1431), Ahmed Paşa (ö. 902/1496-97), Necati Bey (ö. 914/1509), Bâkî (ö. 1008/1600), Fuzûlî (ö. 963/1566), Nev'î (ö. 1007/1599), Nâbî (ö. 1124/1712), Nef'î (ö. 1044/1635), Kânî(ö. 1206/1792), Şeyh Galib (ö. 1213/1799) ve Yenişehirli Avnî (ö. 1300/1883) esere konu edilmiştir.

Mutasavvıf şairler tespit edilirken her tarikattan bir şairin olmasına dikkat edilmiş ve seçilen şairler bağlı oldukları tarikatı temsil eder mahiyettedir. Hurûfî şairlerden Nesîmî (ö. 807/1404), Halvetîlerden Sun'ullah Gaybî (ö. 1087/1676), Rûşeniliği temsilen Dede Ömer Rûşenî (ö. 892/1487), Mevlevîlerden Cevrî (ö. 1065/1654), Nakşî şairlerden Âsaf (ö.?), Şemsîliği temsilen Sûzî (ö. 1246/1830) ve Üveysîliği temsilen Şeyh Halid (ö. 1350/1931) seçilen mutasavvıf şairlerdir. Sultan şairlerden Muhibbî (ö. 974/1566), şeyhülislâm şairlerden Yahya (ö. 1053/1644) ve kadın şairlerden de Leyla Hanım (ö. 1263/1847) çalışmada değerlendirilmiş. Keleş, toplamda 22 şair ele almış ve divan şiirine bütüncül bir yaklaşım sergilemiştir.

Fakat bu tespitlerde dikkat çeken bir husus vardır ki divan şairleri ile sûfî şairlerin şiire olan yaklaşım farkıdır. Divan edebiyatı ile Yunus Emre vadisinde mutasavvıf şairlerin oluşturduğu edebiyat arasında bariz farklar göze çarpar. Bu sebeple eserin ismindeki "Divan Şiiri" ifadesinin seçilen şairlerin tamamını kapsamadığı dikkat çeken bir husustur.

Üç bölümden oluşan eserin birinci bölümünde Keleş, Fatiha'dan Nas suresine kadar Kur'an-ı Kerim'in tertip esasına göre iktibas edilen ayetleri sıralamış ve iktibas edilen ayetin hem Arapça lafzını hem de Türkçe mealini verdikten sonra şairlerin bu ayeti nasıl iktibas ettiklerini örneklerle izaha çalışılmış. Verilen örnekler şairlerin yaşadıkları yüzyıla göre kronolojik sıraya göre verilmiş. Bir ayetin çok sayıda iktibas edildiği durumlarda ise birkaç örnek verilmiş ve diğerleri dipnotta gösterilmiş.

İkinci bölüm sure adlarının iktibaslarına ayrılmış ve yine Kur'an-ı Kerim'deki tertip esası gözetilmiş. Üçüncü bölümde ise hadis iktibasları ele alınmış. İktibas edilen hadisler alfabetik sıraya göre tasnif edilmiş.

Keleş, çalışmasının sonuna dört tablo halinde istatistikî bilgiler vermiştir. Yüzyıl esasına göre hangi şairin kaç tane ayet, sure ismi ve hadis iktibas ettiği ve toplam rakamlar bu tabloda mevcuttur. Diğer tablolarda ise ayrı ayrı ayetler hadisler ve sure isimleri ele alınmış ve nazım şekillerine göre bir tasnif yapılmıştır. Bu tablolarda bir şairin kasidelerinde kaç ayet iktibas ettiği, gazellerinde kaç hadis iktibas ettiği kolayca görülebilir. Genel çerçevede bilgi edinmeyi kolaylaştıran ve toplam rakamları veren bu tablolar oldukça faydalı ve kullanışlı hazırlanmış.

Fakat birkaç tablonun daha eklenmesi elzem gözükmektedir. Örneğin Keleş nazım şekillerine göre bir tasnif yapmış fakat nazım türlerine göre bir tasnif söz konusu değil. Tevhidlerde, münacatlarda ve naatlarda kullanılan ayetlerin tasnifi oldukça faydalı olur kanaatindeyiz. Özellikle münacatlarda kullanılan bir ayet söz konusu mu veya tevhidlerde ele alınan bir ayet naatlarda da karşımıza çıkar mı, gibi soruların cevapları tablolarda bulunmamakta. Bir diğer tablo ise sufi şairlerle divan şairlerinin kıyaslaması olabilirdi. Örneğin Sun'ullah Gaybî'nin kullandığı ayetlerle Fuzûlî'nin kullandığı ayetler arasında ortak bir nokta var mıdır? Belki daha ayrıntılı bir çalışma ve yeni şairlerin eklenmesi ile zümre zümre tasnif ile çalışma genişletilebilir. Misal olarak Mevlevi şairlerle Halveti şairle-

rin iktibas ettiği ayetlerde bir benzerlik ya da farklılık söz konusu mudur, gibi soruların cevapları aranabilir.

Yapılan çalışmada Keleş'in sahaya genel bir çerçeve çizdiği ve derli toplu bilgiler sunduğu görülmektedir. Hem alan araştırmacılarına hem de alan hakkında bilgi edinmek isteyen hemen herkese pratik ve faydalı bilgiler sunan bu çalışmanın alt başlıkları ile genişlemesi temennimizdir.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

***CUID,* December 2017, 21 (3): 2135-2140**

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

***Hz. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy,* yazar Mehmed Said Hatiboğlu (Ankara: Otto Yayınları, 2012)**

***Prophet Muhammad and External Wahy* by Mehmed Said Hatiboğlu (Ankara: Otto Publishing, 2012)**

Değerlendiren / Reviewed by

İlyas Canikli

Yrd. Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Hadis Anabilim Dalı

Assistant. Prof., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences

Department of Hadith

Ankara, Turkey

ilyascanikli@gmail.com

ORCID ID orcid.org/0000-0001-9340-7982

Abstract: There is a great deal of news from the Prophet concerning especially the future of the Islamic umma in Islamic sources. Their common features are that they inform about *ghayb,* "unseen". Because of these narrations mostly reported from the Prophet, this has brought about various opinions among Muslims who have interpreted them throughout centuries. This situation is also present today. It is important to know that these narrations are evaluated in terms of the measurement of Qur'an and Prophetic tradition, and also the measurement of these two sources is important. This work, which is tried to be evaluated,

deals with the nature of the news / reports about the Unseen (ghayb) and how important the Qur'ānic approach to their understanding.
Keywords: Prophet Muhammad, Qur'an, External revelation, Ghayb, Knowledge.

Türkiye'de hadis araştırmaları alanında önemli bir yere sahip olan ve yaptığı nitelikli çalışmalarla ilme katkıda bulunduğu gibi öğrencilerine örnek olan Prof. Dr. Mehmed Said Hatiboğlu'nun "*Hz. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy*" adlı kitabı özelde hadis alanında, genelde İslami ilimler sahasında çalışan herkes için başucu kitabı olacak nitelikte bir eserdir. Sayın Hatiboğlu'nun bu kitabı ülkemizde ilim yolcuları tarafından tanınıyor olsa da kariyerine yeni başlayan araştırmacılara ve genel okuyucuya eser hakkında bilgi vermenin ve üzerinde tanıtıcı mahiyette kritik yapmanın yararlı olacağını düşünüyoruz.

Sayfa sayısı az ama taşıdığı bölüm ve başlıklarla önemli bilgiler içeren eser "Giriş" ve üç bölümden oluşmaktadır. Aşağıda sırasıyla, bu giriş ve bölümlerde hangi konulardan bahsedildiğine işaret edilecektir.

Yazar, giriş bölümünde, öncelikle gaybın anlamı, gaybın sahibi, gaybe muttali kılınanlar, Hz. Peygamber ve gayb başlığı altında Hz. Peygamberin vahiyleri eksiksiz bildirmiş olması ve onun Kur'an kaynaklı gayb bilgisi gibi konulara yer vermiştir. (s. 17-27) Gayb ve gaybe dair meseleler Kur'an'ın bizzat belirttiği gibi iman edilmesi gereken konular arasında yer alır. (el-Bakara 2/3) Ancak geleceğe dair hususlar ve bilinmesi zor ya da imkânsız olan konular insanda sürekli ilgi ve merak uyandırmıştır. Yazarın giriş bölümünde gaybe dair merakın giderilmesine yönelik yeterli ve ikna edici bilgiler verdiği görülmektedir. O, takdim bölümünden başlayarak kitabın tamamında Kur'an âyetlerini ve önemli gördüğü alıntıları Arapça metniyle sunmayı değişmez bir prensip olarak uygulamıştır. Yazar gaybın anlamını açıklarken öncelikle Kur'an'ın "*şehadet*" ve "*gayb*" kelimeleriyle iki zıt âleme dikkat çektiğine işaret eder. Şehadet yani görünen varlıklar âlemini açıkladıktan sonra gaybın insanın bilgi edinemediği bir alan olduğunu belirtir (s. 17). Gaybın anlamı konusunda sahabeden sonraki dönemlere kadar ortaya konulan görüş ve düşünceleri zikretmiştir (s. 18-20). Aynı çerçevede, âyetlere dayanarak gaybın sahibinin Allah olduğunu ve gaybın bilgisinin ancak Allah'ın dilemesiyle elçilere verilebileceğini dile getirmiştir (s. 20-21).

Yazar gayb kavramını Kur'an ve bazı âlimlerin düşünceleri çerçevesinde açıkladıktan sonra kitabın asıl konusunu oluşturan "Hz. Peygamber ve Gayb" başlığı altında Rasulullah'ın gaybe dair bilgisinin sınırlarını irdelemeye çalışmıştır. Bu doğrultuda meseleyi "Hz. Peygamberin Kur'an Kaynaklı Gaybi Bilgisi" başlığı altına yerleştirdiği üç bölümde incelemiştir. Bunlar; geçmişin gaybi haberleri, yaşanılan zamanın gaybi haberleri (Hz. Peygamber devri) ve gelecekle ilgili gaybi haberler şeklinde sıralanmaktadır (s. 27).

Yazar, kitabın ikinci bölümünde ilk olarak, Kur'an'da gaybe dair âyetler çerçevesinde "Geçmişin Gaybı" başlığı altında, Kur'an'da geçmişe dair çok sayıda âyet olduğuna işaret etmekte ve konuyu Hz. Musa'dan başlayarak izaha çalışmaktadır. Böylece âyetler çerçevesinde geçmiş bilgisinin temel karakterini ortaya koymuştur (s. 29-30). Yazara göre Hz. Peygamber ve Müslümanlar geçmişe ait bilgilerin doğruluğunu ancak vahiy yoluyla öğrenebileceklerdir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in geçmiş peygamberler veya Ehl-i Kitap hakkında verebileceği açıklama Kur'an'ın verdiği bilgiyle sınırlıdır (s. 31-32).

Hatiboğlu ikinci bölümde, Peygamber dönemine ait gayb haberleri bilgisine yer vermiştir. Yazar bu bağlamda; Hz. Peygamber'in risaleti boyunca çeşitli mekânlarda kendi gıyabında cereyan eden birçok olayı şahsen bildiğini iddia etmenin, onu beşer hüviyetinden çıkarmak anlamına geleceğini belirtmektedir. Ayrıca o, bu çerçevede, Hz. Peygamber'in kendi muhitinde gıyabında meydana gelen olayları, söylenen sözleri ve zihinlerden geçirilenleri Kur'an vahyi olmadan bildiğine delalet eden hiçbir âyet olmadığını söylemektedir. (s. 33)

Yazarın bu bölümde gündeme getirdiği hususlardan biri de Kur'an dışı vahyin olduğunu ileri sürenlerin delilleri arasında, gaybdan haber veren vahiylerin bulunduğu iddiasıdır. Yazar, iddia sahiplerinin bu görüşlerini desteklemek için getirdikleri delillere ilmî kaynaklara dayanarak cevap vermektedir. Hatiboğlu, Tahrîm suresinin 3. âyetinde yer alan olayın Kur'an dışı vahye delil gösterilmesine bu olayın Hz. Peygamber ile eşleri arasında cereyan eden söz konusu hadiseyle bir alakasının olmadığını söyleyerek itiraz etmekte ve âyette zikredilen hususun Hz. Peygamber ile eşleri arasında vaktiyle geçmiş bir vakaya işaret ettiğinden bahsetmektedir (s. 35). Yazar, aynı şekilde Zeynep bint Cahş olayının âyetle bildirilmesinin de Kur'an dışı vahye bir delil olamayacağını düşünmektedir (s. 35-39). Yazara göre, bu ve benzeri âyetlerin lafzî manalarına bakarak Hz. Peygamber'e Kur'an dışında da vahiy geldiğini iddia edenlerin bu anlayışı görünürde

mantıklı olsa da Kur'an'ın üslubu ve âyetlerin bağlamı dikkate alındığında bu âyetlerin iddia edildiği gibi anlaşılamayacağı görülecektir (s. 35).

Bu bölümde yer alan bir başka hususa gelecek olursak; yazar, Kur'an'da beşerî fiillerin Allah'a isnadının Kur'an dışı vahye delil olduğunu iddia edenlerin görüşleri hakkında delil merkezli değerlendirmeler yapmaktadır. Ona göre Hz. Peygamber'in şahsi içtihat ve teşebbüslerini ilahileştirmek doğru değildir (s. 40-44). Hatiboğlu, Peygamber fiillerinin Kur'an-ı Kerim'de ilahileştirilmesi bahsinde, Bedir ve Uhud harbinde vuku bulan bazı olaylara işaret etmekte ve ashabın bazı siyasi ve askerî uygulamaları değerlendirilirken bunların onun emrine uyularak yapılmış gibi anlatılmasının yanlışlığına dikkat çekmektedir (s. 50). Yazar, Hz. Peygamber'in yaptığı her davranışın vahiy mahsulü olmadığı tezini ticari hayattan verdiği örnekler, sünnetten aldığı misaller, Zorluk Gazvesi ve Allah adına hükümde bulunmak gibi başlıklarla kanıtlamaya çalışmıştır (s. 51-60).

Yazar, kitabında meseleyi "*Kur'an-ı Kerim dışı vahiy var mıdır*?" şeklindeki bir başlıkla irdelemeye çalışmaktadır (s. 61). Konu sahabe dönemi olayları ve nakledilen sözler çerçevesinde irdelenmektedir (s. 61-66). Yazar, Hz. Peygamber'in yaptığı her eylemin vahiy mahsulü olmadığını çeşitli vakalar ile açıklamakta ve bunlara Bey'atu'r-Rıdvan, Tebuk Seferi, Mescid Hadisesi ve Tebuk dönüşü meydana gelen olayları örnek göstermektedir. Sonuçta olayların tarihî şartlara göre geliştiği, Hz. Peygamber'in yaşadığı çevrenin gizliliklerine sahabenin ancak Kur'an'ın bildirmesiyle muttali oldukları düşüncesi vurgulanmaktadır (s. 66-90).

Yazar, Hz. Peygamber dönemi olaylarını incelerken onun psikolojik durumuna dikkat çekmekte ve kendi çevresiyle ilişkilerin ve beşerî olaylarda gösterdiği psikolojik tezahürlerin tamamen normal sınırlar içerisinde meydana geldiğini ve gaybı bilen biri gibi davranmadığı düşüncesini dile getirmektedir. Rasulullah'ın herhangi bir insan gibi sevindiğini ve üzüldüğünü, bunun da vahye dayanmayan normal bir davranış olduğunu belirtmektedir. Yazar bütün bu düşüncelerini İslam tarihinde meydana gelen olaylarla desteklemeye çalışmaktadır (s. 90). Kitapta ayrıca Hz. Peygamber'in kendisine gönderilecek bir yazılı metnin içeriğini gaybi olarak bildiğine dair delilin olmadığı zikredilmekte, yazıların yazılması ve okunması için sahabilerin görevlendirildiği söylenmektedir. Sonuçta Hz. Peygamberin iddia edildiği gibi her şeyi bilemediği düşüncesi "*Rasulullah şahid olmadığı şeyi Allah bildirmedikçe bilemez.*" haberi ile desteklenmektedir (s. 104).

Yazar, bu çalışmada, Hz. Peygamber dönemine ait gaybi ihbarlardaki ilahi katkıya dair çok sayıda yaşanmış olayı örnek vermektedir. Bu örneklerin hepsinde Hz. Peygamber ve sahabesinin beşer gibi hareket ettiği vurgusu hâkimdir. Sıradan bir insanın veya topluluğun başına gelebilecek her şeyin onların da başına gelebildiği vurgulanmaktadır (s. 104-120).

Üçüncü bölümde yazar, gelecekle ilgili gaybi haber konusuna yer vermekte ve buna bağlı olarak konuyu, peygamberlik ve istikbal bilgisi, Hz. Peygamber ve istikbal, nebevî istikbal haberlerinde ilahi katkı ve Kur'an-ı Kerim'in istikbal haberleri gibi ana ve bunlara bağlı alt başlıklar altında incelemektedir (s. 121-170). Yine bu başlık altında, peygamberlerin kendilerinden sonraki dönemler hakkında şahsen bilgi sahibi olmadıkları Kur'an'ın beyanıyla ortaya konmaktadır. Gelecek gayb ile ilgili bu gerçeğin Son Peygamber için de geçerli olduğu düşünülmektedir. Yazara göre Mekke döneminde Hz. Peygamber'e istikbal konusunda yöneltilen sorulara verilmiş olan cevaplarda bu noktayı aydınlatan beyanlar mevcuttur. Âyetlerin kıyametin ne zaman kopacağıyla ilgili sorulara verdiği cevaplar buna delil olarak sunulmaktadır (s. 122-137).

Yazar, "Hz. Peygamber ve İstikbal" başlığı altında sünnetin beyanı konusuna yer vermiştir. Hz. Peygamber'in risalet hayatı, Kur'anî zihniyetin fiiliyata geçirilmesi şeklinde izah edilmiştir. Rasulullah'ın ileriye yönelik faaliyeti de aynı çerçevede kabul edilmiştir. Cahiliye anlayışı Peygamber'e "*yarını biliyor olma vasfı*"nı yükleyince onların bu talebini sahip oldukları fikirleri tashih ederek cevaplamıştır. Hz. Peygamber Mekkeli müşriklerin bu talepleri karşısında her şeyi biliyor edasıyla hareket etmemiştir. Böylece bu batıl düşüncelerini boşa çıkarmıştır. Yazar, vermiş olduğu örneklerle Hz. Peygamberin her şeyi önceden bildiği düşüncesinin hakiki temellere dayanmadığını ifade etmiştir. Hatiboğlu, verdiği örneklerle Hz. Peygamberin şahsî tavsiye ve emirlerinde kendi döneminin şartları içerisinde hareket ettiğini anlatmaya çalışmıştır. Ona göre gelecek gelişmeler, gaybı önceden bilmesiyle ilgili bir durum değildir. (s. 143)

Hatiboğlu aynı bölümde konuyu nebevî istikbal haberlerinde ilahi katkı başlığı altında incelemekte ve Hz. Peygamber'in, istikbale yönelik kararlarını şahsî takdir ve içtihatlarına göre aldığını belirtmektedir. Yazar, kaynaklarımızın bir taraftan Hz. Peygamberde kendisinden sonra ashabının neler yapacağı bilgisinin olmadığını dolaylı yollardan ona ifade ettirirken, diğer taraftan da kıyamete kadar vuku bulacak her şeyi bildiği ve bildirdiğini yine ona istinaden naklettiği

çelişkisine dikkat çekmektedir. Kitapta konu bu hususta çok sayıda rivâyete yer verilerek açıklanmaktadır (s. 153).

Yazar, Hz. Peygamber'in bütün istikbali bildirmiş olduğuna dair rivâyetlere örnekler vermektedir. Bu rivâyetlerde ana tema olarak Hz. Peygamber'in kıyamete kadar olacak her şeyi bildiği hususu yer almaktadır. Hatiboğlu, rivâyetler üzerinden Hz. Peygamber'in her şeyi bildiğini dikte eden anlayış ile yüz yıl sonra Müslümanların içine düştüğü durumdan onun haberdar olmaması arasındaki çelişkiye dikkat çekmektedir (s. 156). Ayrıca yazar gaybi haberlerin genel mahiyetiyle ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Kitap ve sünnetten deliller çerçevesinde, Kur'an'da yer almayan istikbal haberlerinin hangi sebeplerle ortaya çıktığını tespit zarureti vardır." (s. 163).

Yazar, kitabının sonunda Kur'an'da yer alan istikbal haberiyle ilgili âyetlere işaret etmektedir. O, Bizans-İran mücadelesinin serencamına değinerek şu görüşleri dile getirmektedir: "Hz. Peygamberin sağlığında cereyan eden Bizans-İran kavgasının geleceğe dair Kur'an'a yansımış bir tarafı yoktur. Başlangıçta putperest Persler, Ehl-i Kitap Bizanslıları devamlı bozguna uğratmış, hatta Kudüs'teki mukaddes haçları el ve yer değiştirmiştir. Sonuçta bu olayın haberleri Arabistan şehirlerine ulaşıyordu." (s. 165)

Yazarın Müslümanların yakın geleceklerinden haber veren âyetlerin ne şekilde anlaşılması gerektiğine dair yorumları oldukça önemlidir. Ona göre bunlar gaybı bilmeye delil olamaz. (s. 167). Yazar bu konudaki açıklamalarını risalet Medine'sinin nifak fırkası ve Mekke'nin fethi müjdesiyle ilgili anlatımla bitirmiştir.

Mehmed Said Hatiboğlu'nun özetle tanıtmaya çalıştığımız bu eseri alan araştırması açısından her türlü takdire şayandır. Bu çalışmada meseleler ortaya konulmuş ve konular ilgili âyet, hadis, sahabe sözleri ve tarihî bilgiler çerçevesinde izah edilmeye çalışılmıştır. Elbette kitap üzerine yapılan bu mütevazı kritikle eserin tam anlamıyla tanıtıldığını söylemek mümkün değildir. Bu kritik ve değerlendirmenin, bu eserin baştan sona okunarak okuyucu tarafından doğrudan anlaşılmasına bir işaret ve teşvik işlevi görmesini temenni ediyoruz.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, December 2017, 21 (3): 2141-2148

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci, yazar Ali Avcu (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2011)

The Rise and Development Period of the Qarmatism by Ali Avcu (Sivas: Cumhuriyet University Publishing, 2011)

Değerlendiren / Reviewed by

Abdullah Demir
Yrd. Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
Assistant. Prof., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences
Department of Kalam and History of Islamic Sects
Ankara, Turkey
abdillahdemir@hotmail.com
ORCID ID orcid.org/0000-0001-7825-6573

Abstract: The book *The Rise and Development Period of the Qarmatism* that has been reviewed was prepared by Ali Avcu as a doctoral dissertation supervised by Professor Hasan Onat in 2009, and it was published in 2011 among the publications of Cumhuriyet University. The book consists of an introduction, three chapters, a conclusion, a bibliography and an index. In the work, the birth, the process of

development and basic views of Qarmatism are discussed. In this scope, findings that were presented in the work shows that there are differences in basic views, especially in that Qarmatism is not a sect, but an independent and original interpretation of Ismāʿīlīsm, that the syncretistic effect of cultures where especially Hermetism, Neoplatonism and Gnostic dualism have intertwined, can be determined on Qarmatism, and that Qarmatism is not a homogenous structure, among the Qarmatians who live in different regions, the 'Islāmic Shari'a provisions' are in disarray. Findings were also presented to claim that the Mahdī crisis that emerged in the Qarmatians of Bahrain is not fictional and fake, but real. Moreover, the claims that the Qarmatians are the first communists in Muslims, that the Dār al-Hijra they live in are places promoting communal life, and that the roots of Alevism are based on Qarmatism are rejected.

Keywords: Qarāmitah, Ḥamdān Qarmaṭ, Qarmatian movement, Ḥusayn al-Ahwāzī, Ali Avcu, The Rise and Development Period of the Qarmatism, Book Review.

Karmatîliğin doğuşu ve gelişim sürecine dair değerlendirmemize konu olan bu eser, Ali AVCU tarafından Prof. Dr. Hasan ONAT'ın danışmalığında 2009 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde doktora tezi olarak hazırlamış ve 2011 yılında Cumhuriyet Üniversitesi yayınları arasında okuyucularla buluşmuştur.[1] Çalışmanın doktora tezi olması onu dikkate değer kılmaktadır. Zira doğrudan Karmatîleri konu edinen Türkçe doktora tezleri sınırlı sayıdadır.[2]

---

1 Ali Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2011); a.mlf., "Karmatîler'in Doğuşu ve Gelişim Süreci" (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstütüsü, 2009). Tezin pdf dosyasına, YÖK Tez Merkezi sayfasından (https://tez.yok.gov.tr/) ulaşılabilmektedir.

2 Abdullah Ekinci, "IX.-XI. Yüzyıllarda Karmatilerin Siyasi, Sosyal ve İktisadi Faaliyetleri" (Doktora tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002). Tezin pdf dosyasına, YÖK Tez Merkezi sayfasından (https://tez.yok.gov.tr/) ulaşılabilmektedir.

Karmatîlik, İsmâilîlik içerisinde III./IX. yüzyılın ortalarından itibaren tarih sahnesine çıkan siyasi bir harekettir. İsmâilîler arasındaki Fâtımî-Karmatî bölünmesi, İsmâilîler'in başında bulunan Ubeydullah el-Mehdî'nin (ö. 322/934) 286/899 yılında, *rec'at* edeceğine inanılan Muhammed b. İsmâil adına yürütülen daveti terk ederek imâmetin kendi soyundan devam edeceğini savunması üzerine yaşanmıştır. Ubeydullah el-Mehdî'nin imâmet iddiasını, Irak'taki İsmâilî dâisi Hamdan Karmat (ö. 293/906) kabul etmeyerek Muhammed b. İsmâil'in *rec'at*ını savunmaya devam etmiş ve başını onun çektiği bu gruba İsmaiîliğe muhalif olanlar tarafından "Karâmita (Karmatîler)" denilmiştir.[3] Bu niteleme zamanla İsmâililîk karşıtı kesimlerin, tüm İsmâilîler'i kötülemek amacıyla kullandıkları bir isme dönüşmüştür.[4]

Karmatîlik konusunda Avcu tarafından hazırlanan bu eser; giriş, üç bölüm, sonuç, kaynakça ve dizinden oluşmaktadır. Girişte, öncelikle gerek İsmâilîler gerekse diğer mezheplere müntesip müellifler tarafından kaleme alınan klasik kaynakların araştırmaya kaynak olma açısından değerleri üzerinde durulmuştur (s. 7-28). Ayrıca çalışmanın tamamlandığı 2009 yılı öncesinde Karmatîlik konusunda kaleme alınan Türkçe, İngilizce ve Arapça çağdaş araştırmaların kritiği de yapılmıştır (s. 28-32). Kaynak değerlendirmesi, eserlerin genel özelliklerinin bahsedilmesi ve tasnifinden öte, herbir eserin araştırma konusu açısından anlam ve önemini içeren tespit, analiz ve eleştiriler de içermektedir.[5] Literatür değerlen-

---

3 Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed Pezdevî, *Usûlü'd-dîn,* nşr. Hans Peter Linss (Kahire: Dârü ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1383/1963), 238-239; Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, nşr. Abdurrahmân Bedevî (Kahire: Dârü'l-kavmiyye, 1383/1964), 1.

4 Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu*, 52.

5 "Horasan-Mâveraünnehir'deki İsmâilî hareketten ciddi anlamda ilk bahseden ve bu bölgede geliştirilen felsefî içerikli yeni İsmâilî fikirleri hedef alarak reddeden ilk muhalif yazar, Mâtürîdî'dir" (s.12); "Kadı Abdülcebbâr, Tesbîtü Delâili'n-nübüvve'sinde kendisinden önceki kaynaklarda bulunmayan birtakım bilgiler vermektedir. Özellikle Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâilî davetin yayılması ile ilgili bilgi veren az sayıdki kaynaktan birisidir" (s. 17); "Horasan-Mâverâünnehir'deki müellifleri diğerlerinden ayıran en önemli özellik onların Yunan felsefesinin özellikle yeni Eflatuncu versiyonunu İsmâilî öğrerileri ile mezc etmeleridir." (s. 24). "Kitâbu'l-Mahsûl'da yedinci dönemde şeriatın nesh edilmiş olduğu fikri felsefî bir temele oturtulmaya çalışılmıştır" (s. 24). "*İslam Komüncüleri* adı altında Karamatîliği ele alan Faik Bulut, bilimsellikten ziyade kendi ideolojik yaklaşımının arka planını Karmatîlik üzerinden oluşturmaya çalışmıştır." (s. 31).

dirmesinin ardından giriş başlığı, araştırmada izlenen yöntem ile Karmatî kavramının kapsam ve çerçevesinin çizildiği kısımla sona ermektedir. Yazar, yöntem başlığı altında konuya "tespitlerimize göre Karmatîlik bir İsmâilî harekettir" diyerek giriş yapmakta ve Karmatîliğin bu hareket içinde gelişmesinin ortaya çıkardığı araştırma güçlüğüne şöyle dikkat çekmektedir: "İsmâilî hareketlerde gizemli bir gnostik bilgi ve bu bilginin gizli yollardan elde edildiği bir süreç söz konusudur. Bu gizlilikten dolayı günümüze ulaşmış İsmâilî eserlerin kime ve hangi döneme ait olduğunu tespit edebilmek oldukça zordur" (s. 33). Bununla birlikte yazar, mümkün olduğunca İsmâilî kaynakları en azından dönemsel olarak tarihlendirmeye gayret etmiş görünmektedir. Bu hususun yapılmış olması, eserde fikirlerin tarihsel süreçte geçirdiği değişimin takip edilebilmesine imkân sağlamıştır. Eserin geneline bakıldığında çalışmada; asli kaynakların tespiti, literatürün dönemlendirilmesi, asli kaynaklardan fikirlerin tespit edilmesi, fikir-hadise irtibatının kurulması, fikirlerin arka planının siyasi, sosyal ve kültürel açılardan takip edilmesi, fikirler ve şahıslar üzerinde derinlemesine araştırma yapılması ve elde edilen sonuçların mukayese ve analiz edilmesi işlemlerinin mümkün olduğunca yapılmaya çalışıldığı fark edilebilmektedir. Yazar, girişin son kısmında Karmatî kavramının kapsam ve çerçevesi konusunda kaynaklarda yer alan bilgilerin tahlilini yaptıktan sonra "İsmâilîliğe bir ad olarak ya da İsmâilîliğin bir kolu olarak Hamdan Karmat öncesinde Karâmıta kavramı kullanılmamıştır", sonucuna ulaşmıştır (s. 42). Ayrıca İsmâilîler'in her iki kanadının yani Fâtımî ve Karmatîler'in kendileri için Ehl-i Hak, Ehl-i Hakâik ve Ehl-i Bâtın gibi isimleri kullandıklarını; Karâmita adlandırmasını ise kesinlikle kabul etmediklerini dile getirmektedir (s. 43). Yazar yapmış olduğu ayrıntılı değerlendirmelerden sonra Karmatîliği şöyle tanımlamaktadır:

> "Karmatîlik, İsmâiliyye'in Kûfe Sevadı'ndaki baş dâisi Hamdan b. el-Eş'as'a ilk defa ad olarak verilen, daha sonra imamet iddiasında bulunan İsmâilî davetin önderi Ubeydullah el-Mehdî'nin imametini kabul etmeyip, Muhammed b. İsmâil'in Kâim el-Mehdî olarak beklenmesi şeklindeki eski İsmâili öğretiyi savunmaya devam ederek İsmâilîliğin ana bünyesinden ayrılan lokal İsmâilî hareketleri tanımlamak için kullanılan siyasî bir addır." (s. 55-56).

Çalışmanın birinci bölümünde Karmatî hareketin arka planı ele alınmaktadır. Bu kapsamda siyasi, ekonomik, sosyokültürel ve dinî-felsefî etkenlerin

Karmatîliğin teşekkülündeki etkisini irdelenmektedir (s. 57-138). Ayrıca kadîm kültürlerin İsmâilîliğe aktarımda Gulatın rolüne de değinilmektedir (s. 138-152). İsmâilî düşüncenin İslâm öncesi kaynaklarının tespit edilmeye çalışıldığı bu kısımda, özellikle Hermetizm, Yeni Eflatunculuk ve gnostik düalizmin içiçe girdiği senkretik bir kültürün İsmâilîlik üzerindeki etkisi açığa çıkarılmaya çalışılmaktadır. Bahsi geçen karma dinî-felsefî kültürün en önemli taşıyıcısı olarak Harranîler'in bunda merkezi bir rollerinin olduğuna, özellikle tercüme faaliyetleri esnasında Hermes'e atfettikleri birtakım kitapları Arapça'ya çevirerek bu kültürü aktardıklarına işaret edilmektedir. Ancak tercüme faaliyetlerinden çok önce de benzer bir karma kültürün İslam'a aktarıldığı tespitine de yer verilmektedir. Ayrıca bu senkretik kültürün İslam toplumuna taşınmasında Gulatın etkili olduğu da bu kısımda temellendirilmektedir. Zira yazar, eserinde İsmâilî fikirlerin büyük oranda Maniheizm, Sâbiîlik ve Deysâniyye gibi Gnostik tabiatlı dini-felsefi akımlarla Hermetizm ve Yeni Eflatuncu-Yeni Pisagorcu felsefi bir anlayışın içiçe girdiği karma bir anlayışın ortaya çıkardığı epistemik temellerden hareketle İslam'ın kurucu metinlerinin yeniden yorumlandığını ve ortaya Bâtınî din anlayışının çıktığını temellendirmeye çalışmaktadır. Bununla birlikte yazar, İsmâilîler'in bu düşüncelerle doğrudan karşılaşmadıklarını, bunları büyük oranda Gulat Şîî hareketler üzerinden kendi itikatlarına dâhil etmiş olduklarını da dile getirmektedir. Bu aktarımda Gulat'ın etkili bir öğe olduğu, özellikle belirtilmektedir. Gulat tarafından geliştirilen bu öğretide İskenderiye üzerinden aktarılan halk Hermetizmi'nin etkisi de çalışmada konu edinilmektedir. Bölümün sonunda, Fatımî-Karmatî bölünmesinin ardından Horasan-Mâverâünnehir Karmatîleri'nin ilk İsmâilî öğretiyi, çeviri faaliyetleri neticesinde tanıştıkları Yeni Eflâtuncu bir bakış açısıyla yeniden yorumladıkları üzerinde de durulmaktadır. Yine çeviri faaliyetlerinin bir sonucu olarak felsefî Hermetizmle harmanlanmış olan Harrânîler'in senkretik pagan kültürlerinin bu dönemde İsmâilî itikada dâhil edildiği de belirtilmektedir. Felsefenin açık bir etkisinin söz konusu olduğu bu yeni öğretinin başlangıçta Fatımîlerce reddedilmiş olmasına rağmen bu öğretinin en önemli mimarlarından Sicistânî'nin Fatımî saflarına geçmesi ile Fatımî İsmâilîliği'nin zamanla doğuda geliştirilen bu öğretiyi büyük oranda benimsediği de ortaya konulmaktadır.

Çalışmanın ikinci bölümünde Karmatîliğin doğuşu bilimsel veriler ışığında aydınlatılmaya çalışılmıştır. Yazara göre Karmatîlik İsmâilîliğin bir kolu olarak

düşünüldüğü için öncelikle süreç mantığı içerisinde meselenin daha görünür kılınabilmesi için Karmatîlik öncesi İsmâilîliğin tarihsel süreci aydınlatılmaya çalışılmalıdır. Bu doğrultuda yazar, öncelikle İsmâilîliğin doğuşu ve 286/899 yılı civarında ortaya çıkan Fatımî-Karmatî bölünmesine kadarki gizli davet dönemini ele almıştır. Daha sonra Karmatî farklılaşmanın İlk İsmâilîlik içerisinde nereye oturduğunun tespitine yönelmiştir. Bu doğrultuda öncelikle Hamdan Karmat'ın kimliği tespit edilmeye çalışılmış ve kimliğiyle ilgili tartışmalara yer verilmiştir. Onun gizli davet döneminin Irak bölgesi baş dâîsi olduğu tespiti yapılmış ve bölünmeden önce Suriye, Bahreyn ve Horasan'da İsmâilî davetin onun vasıtasıyla taban bulduğuna işaret edilmiştir. Daha sonra Ubeydullah el-Mehdî'nin 286/899 yılı civarında öğretide meydana getirdiği değişiklikler birinci el kaynaklardan hareketle ortaya konulmuş ve Hamdan Karmat'ın yeni iddialar karşısındaki muhalif tutumu tespit edilmiştir. Bölünmenin ardından, İsmâilî tabanı Hamdan Karmat tarafından oluşturulan Irak, Suriye, Bahreyn ve Horasan bölgelerinin genel olarak muhalif tavır takınarak eski öğretiye sadık kalmaya devam ettikleri ve muhaliflerin hemen tamamının Hamdan'ın öğrencileri oldukları tespit edilerek bunların Karmatî kökenlerinden dolayı bölünmeden sonraki muhalif gruplara Karmatî adlandırmasının yapılmasının uygun olacağı iddia edilmiştir. İkinci bölümün sonunda ise 286/899 yılındaki bölünmeden sonraki süreçte Karmatî çevrelerin İsmâilî öğretide meydana getirdikleri yeni yorum, değişiklik ve farklılaşmaların süreç mantığı içerisinde tespit edilebilmesi için bölünme öncesindeki İsmâilî itikat ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu başlıkta, bölünme öncesinde yazıldığı tespit edilen birkaç İsmâilî eser ile özellikle İbn Rizam-Ehû Muhsin rivayetinde bölünme öncesiyle alakalı birinci el doğru bilgiler olduğu tespiti yapılarak bunlardan hareketle gizli davet dönemindeki İsmâilî itikadı ortaya konulmuştur.

Üçüncü ve son bölümde Karmatîliğin Irak, Suriye, Bahreyn, Yemen ve Horasan-Mâverâünnehir bölgelerindeki yayılışı ve farklı bölgelerdeki Karmatîler'in bölünme öncesindeki İsmâilî itikadına ne gibi katkılar sundukları konu edinilmiştir (s. 213-323). Yazar bu bölümde, Karmatî hareketlerin içinde bulundukları toplumsal yapının farklı olması ve birbirlerinden büyük oranda bağımsız hareket etmeleri sonucu bölgeden bölgeye değişiklik arz ettiğini ortaya koymaktadır. Bu kapsamda Bahreyn, Suriye, Yemen ve Irak'taki hareketin daha çok Yemen kabileleri ve Rebîa'nın kollarına mensup bedevîlerden ve köylülerden destek gördüğü-

nü ve durumun bahsi geçen bölgelerde hareketin daha çok ekonomik ve sosyal kazanımları ön plana çıkarmasına sebebiyet verdiğini belirtmektedir. Bu sebeple de bu bölgelerdeki Karmatî hareketin daha çok yağma, talan, hacılara saldırma ve benzeri faaliyetlerle gerek Abbasî devletini ve gerekse halkı tedirgin ettiğini ve ciddi bir nefrete yol açtığını ifade etmektedir. Buna karşın Horasan-Mâverâünnehir bölgesindeki Karmatî hareketin, daha çok yönetici sınıf içerisinde önemli bir taraftar kitlesi bulduğuna ve bölgede ciddî bir edebiyat geliştirerek felsefenin İsmâilî düşünceye girmesine öncü olunduklarına dikkat çekmektedir. Avcu, yerel unsurların Karmatîliğin gelişmesinde olduğu gibi hareketin zayıflayarak tarih sahnesinden silinmesinde de etkili olduğunu belirtmektedir. Bu hususa, Bahreyn ve Irak'taki hareketlerin siyasi güçlerini kaybetmelerini örnek olarak göstermektedir. Bu kapsamda, yakın zamanda zuhur edeceğini iddia ettikleri Mehdî'nin ortaya çıkışının gecikmesinin ve taraftarlarının bu yöndeki beklentilerinin zayıflamasının Bahreyn ve Irak'taki hareketleri zayıflattığına dikkat çekmektedir. İnsanların davete olan bu inançsızlığının beraberinde siyasi çöküşü de getirdiğini belirtmektedir. Ayrıntılı bilgilerin yer aldığı bu bölüm sonucunda yazar, İslam şeriatının neshi başta olmak üzere temel meselelerde farklı bölgelerdeki Karmatî hareketlerin homojen bir yapı arzetmediğini ve Karmatîler içinde farklı eğilimlerin olduğunu delillendirmektedir. Ayrıca tartışma konusu olan hususlardan olan Bahreyn Karmatîleri'nde ortaya çıkan mehdi krizinin kurgusal ve düzmece olmadığını, aksine saf inançtan kaynaklı gerçek bir olay olduğunu savunmaktadır. Karmatîler'in Müslümanlar arasında ortaya çıkan ilk komünistler olduğu ve Alevîliğin köklerinin bunlara dayandığı şeklindeki iddiaları da bu bölümde reddetmektedir. Bu iddialara dayanak olarak gösterilen Karmatîlik'teki bireysel mülkiyeti kaldıran uygulamanın geçici olduğu ve bunun mehdi beklentisinden kaynaklanan itikadi bir uygulama olduğunu da izah etmektedir. Bu kapsamda Darü'l-Hicre'lerin komünal hayatı yayan yerler olduğu tezini red ederek bu kavramın mehdi beklentisiyle alakalı olarak üretilmiş ve İsmâilî itikadın özgürce yaşanabildiği ve yayılabildiği yaşam alanlarına verilen bir isim olduğu görüşünü dile getirmektedir.

Sonuç kısmanda Karmatîliğin, İsmâilîlik içerisinde ortaya çıkmış siyasi bir hareket olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca Karmatî İsmâilîliğinin kendisine dayandığı ilk İsmâilî fikirlerin Maniheizm, Sâbiîlik ve Deysâniyye gibi Gnostik tabiatlı dinî-felsefî akımlarla Hermetizm ve Yeni Eflatuncu-Yeni Pisagorcu felsefenin

harmanlandığı karma bir anlayışa istinat eden epistemik temellerden hareketle İslam'ın kurucu metinlerinin yorumlanması neticesinde ortaya çıktığı ve akımın kurtuluş için ilahî kaynaklı gizli bilginin elde edilmesi gerektiği tezine dayalı düalist bir karakter taşıdığı tekrarlanmaktadır.

Kaynakça kısmı incelendiğinde çalışmanın Türkçe, Arapça ve İngilizce dillerinde kaleme alınan 351 eserden istifade edilerek kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Asli kaynaklara dayanması ve çağdaş çalışmalarda yer alan görüşlere de red veya kabul bağlamında değinilmiş olması eserin önemini artırmaktadır. Eserin sonunda yer alan dizin, okuyucunun Karmatîlikle bağlantılı şahıs, eser, olay ve kavrama ulaşabilmesi noktasında yeterli görünmektedir.

Sonuç olarak; Karmatîliğin doğuşu ve gelişimini ele alan bu çalışma, konuyu siyasi, kültürel, sosyoekonomik ve dinî-felsefî arka planı çerçevesinde ele alması yönüyle başarılı görünmektedir.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, December 2017, 21 (3): 2149-2157

Bilimsel Toplantı Değerlendirmeleri/ Symposium-Conference Reviews

Kur'an Araştırmalarında Akademik Tezler-Batı ve İslam Dünyası Mukayesesi (Uluslararası Sempozyum, İstanbul 24-26 Kasım 2017)

Academic Theses in Qur'ānic Studies-Western and Muslim World Comparision (International Conference, Istanbul 24-26 November 2017)

Değerlendiren / Reviewed by
İsmail Çalışkan
Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Professor, Ankara Yıldırım Beyazit University, Faculty of Theology, Department of Qur'anic Exegesis
Ankara, Turkey
icaliskan25@gmail.com
ORCID ID orcid.org/0000-0003-2899-9111

Abstract: Post-graduate education in Turkey has been subject to evaluation and criticism in various environment in recent years. The last example of this was an international scientific meeting held on 24-26 November 2016 in Istanbul. This article introduces and evaluates the meeting titled "Academic Theses in Qur'ānic Studies -Western and Muslim World Comparision". The most important feature of the meeting is that for the first time in an international meeting, postgraduate dissertations, mainly doctoral theses, have been dealt with in Tafsir. Since there is no detailed description of the various papers, as well as important points spoken during the first day and last day's general sessions.

Keywords: Post-graduate education, Doctoral dissertation, Tafsir/commentary, Commentary theses, Qur'ānic research, Graduate regulations, Theology.

İlim Yayma Vakfı'nın desteği ile Türkiye'deki tefsir faaliyet alanına yeni bir soluk getiren Kur'an ve Tefsir Akademisi, 10. yılını, yerelden uluslararasına açılarak muhteva ve sistem bakımından farklı bir etkinlik ile taçlandırdı. Akademi, toplantılarını şimdiye kadar Türkiye ile sınırlı tutuyordu. İlk defa çok katılımlı bir uluslararası sempozyumu 24-26 Kasım tarihlerinde İstanbul'da Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi konferans salonunda gerçekleştirdi.

A. Emin Çimen'in Kur'an-ı Kerim tilavetinin ardından açılış konuşmalarına geçildi. İlk sözü alan Kur'an ve Tefsir Akademisi başkanı Bilal Gökkır, Kur'an ve Tefsir Akademisi'nin faaliyetlerini, bu sempozyuma geliş sürecini anlattı. Gökkır, Türkiye'de İlahiyat fakültelerinde yürütülen lisansüstü tefsir araştırmaları, bu bağlamda doktora tezlerinin yapılış sebep ve muhtevalarında sistematikten ve bütünlükten yoksunluk bulunduğuna, ayrıca tez sisteminde aksayan noktalara, bütün bu sorunların görüşülmesine, değerlendirilmesine değindi. Toplantıda akademik sistem, hoca-öğrenci ilişkisi ve ürünler olarak tefsir tezleri şeklinde üç ana konu etrafında yoğunlaşıldığını belirtti. İlim Yayma Vakfı adına başkan vekili N. Bilal Erdoğan da Kur'an'a hizmetin ve onu anlamının önemine işaret etti. Modern paradigma iyi tahlil edilmeli, onun içinde kaybolmadan sahih zihinlerle Kur'an incelenmeli ve anlaşılmalıdır. Erdoğan, hocalardan sahih bilgiye dayalı akademisyenler yetiştirmelerini istedi. Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi Dekanı Ali Köse ise dinin ve dolayısıyla kutsal kitapların ve Kur'an'ı anlamanın çok boyutluluğunu hatırlattı. Farklı görüşlerde anlaşmamız, birbirimizi üzmememiz gerekiyor. Köse, bu bağlamda güncel sorunlardan örneklerle konuşmasını sürdürdü. Hindistan Kerala Üniversitesi rektörü Abdusselam Ahmed de kısa bir selamlamada bulundu.

"İslam Araştırmalarında Bilimsellik Sorunu" başlıklı açılış konferansında Halis Albayrak özetle şunları söyledi: Tasavvurlarımı İslam bilimlerinin arka planına dokunmaya ve arkada bulunan zihne temas etmeye çalışarak sunacağım. İslam ilim geleneği hayranlık uyandıracak bir gelenektir. Bu, geçmişi bugüne taşımak anlamına gelmez, geçmiş ulemayı takdir etmek anlamına gelir. İslam ilimleri Kur'an ve sünnet merkezlidir. Nübüvvetle ortaya çıkan Kur'an ve Hz. Peygamber'in söz ve uygulamaları bir bütün içinde intikal ettiriliyor. Vahyin inzali döneminde ilme ihtiyaç yoktu, çünkü vahiy kendisini ilim olarak takdim ediyordu. O zaman hayatın içinde sorunlar oluyordu, vahiy onları çözüyordu. Bunun çok sayıda örneği vardır. Karısını boşayıp sonra ona dönen ve bunu sürekli

tekrar eden adamı karısı Peygamberimize şikayet etmişti. "Boşanma iki keredir" ayeti indi ve çok sayıda boşamayı iki sınırına çekti. Kur'an vahyinin tamamlanmasından sonra olgu değişti, Müslümanların metinle ilişkileri farklı bir boyuta taşındı. İslam ilimlerinin başlangıcı da bu sıralara tekabül ediyor. İlişki nesne-özne ilişkisine yani metin ve o metni okumasından alimin anladığı boyuta geçildi. Demek ki metin sabittir, değişken olan anlayışlardır. İşte te'vilin ortaya çıkışı buraya dayanır. Tevil, metnin imkân verdiği ölçüde manayı zenginleştirmektir. Albayrak bu girişin ardından tefsir, kelam ve fıkıh üzerinden İslam ilimlerinin gelişimini özetledi, bu ilimlerin kendi anlayış ve yürüttükleri faaliyetin niteliğini açtı. Tefsir, bir edebiyat türü, fakat o aynı zamanda disiplinler arası bir çalışmadır. Bu nedenle tefsirci kendi kelamını da yapıyor. Kur'an'ın bir kelimesi veya bir anlatımı ile ilgileniyorsak o zaman dilbilim, tarih, sosyoloji, antropoloji vs. ilimlere gideceğiz, onlardan yararlanarak o kelime veya anlatımın, indiği sırada muhataplara ne dediğini tespit edeceğiz. Albayrak, konuşmasının sonuna doğru, modern dönemdeki durumumuzu ele aldı. İlk olarak "Bir evrensel ilim geleneği oluşturabilir miyiz?" sorusuna cevap aradı. Ona göre müfessirler tarihsel tenkitçi metodu kullanmıştır. En eski müfessirler, ilk muhatapların anladığı anlamı tespit etmeye çalıştı, ondan ilke ve anlam üretmeğe değil. Müfessir Kur'an'la imani ilişki kurmaz, imanı zaten var. O, "Ribanın geriye kalanından vazgeçin" ayetinde kimlerin kastedildiğini aramış ve bunların Benî Sakîfe olduğunu tespit edip tefsirine yazmıştır. İşte tefsir budur. Tefsir, Kur'an bugün bana/bize ne diyor ile ilgilenmez. Bu kelam ve fıkhın kaygısıdır. Bilim denetlenebilir, eleştirilebilir, yanlışlanabilir olmalı. Tefsirin karakterine baktığımızda onu da bu çerçeveye dahil etmemiz mümkündür. İlahiyatçı sadece bilim insanı gibi duramıyor. Üniversitede bilgisini üretiyor. Fakat topluma ve geleneğe karşı bir sorumluluğu var, onu da önemsiyor. Belki de en sağlıklı sonuçları buralarda üretebiliriz. Burada teoloji üretebiliriz fakat bunun ilim olduğunu ileri söyleyemeyiz. Biz ilahiyatçılar birtakım sonuçlar üretiyoruz ancak bu ürettiğimiz sonuçların ilim mi teoloji mi olduğunu söylemiyoruz. Bu ayrımı yapmak zorundayız.

Saat 16.00'da "Türkiye'de Kur'an ve Tefsir Araştırmalarının Geleceği" konulu panele geçildi. Başkan Ali Bardakoğlu, dini ilimlerde bu tür çalışmaların başlamasını ve ciddiyetle devam ettirilmesini talep etti. Halkın gözbebeği gördüğü İlahiyat fakültelerinin millete öncü ve örnek olmalıdır. İlim geleneğinde tespit ve eleştiri vazgeçilmezdir. Elbette üretilen ve sunulan bilginin sorgulanması ka-

çınılmazdır. İlmi gelenek oluşmadı, bunda din eğitiminde son elli yıldaki hızlı dönüşümler ve değişimlerin rolü büyüktür. Bu girizgahtan sonra "Bilginin Bütünlüğü İlim Tahsiline Giriş" başlığı ile A. Nedim Serinsu, oturum tebliğlerine bismillah dedi. O da bakmakla görmenin farkını, görmenin algı yaratmak olduğunun altını çizdi. İnsanın üç imkânı ana zihniyeti, mantığı, alışığıdır. Eylemler alanı (amel); salih amel, sevgi alanı ve sabır diye üçe ayrılır. İlim tahsiline farklı kapılardan girilebilir, ancak bilimsel tutumu, bilginin bütünlüğünü ihmal etmemek gerekir. Buradan bir paradigma yaratılabilir, bu nedenle ilme bilginin bütünlüğü kapsından girilmesi önerilir. Serinsu, konuşmasını bu önerisinin tahlili üzerine kurdu. Muhsin Demirci ise "Tefsir Tezlerinin Kalite ve Bilimsellik Değeri: Sorunlar ve Önerilerim" başlıklı konuşmasında önce kavramlar mevzusuna değindi. Onun konuşmasının özü şöyleydi: Tefsir ve te'vil kavramını birbirinden ayırmak zorundayız. Bizim yaptığımız, yaptırdığımız ve yaptıracağımız bütün çalışmalar te'vildir. Halis Albayrak, 'Tefsir bizi nüzul ortamına götürmelidir' dedi, doğrudur. Fakat bununla yetinemeyiz, yetinirsek dondurmuş oluruz. *Vadribûhunne* ifadesinin 'dövün' olduğunu tespit ettikten sonra yapacak bir şey yok mu? Fıkhın, kelamın alanı nereye kadar? İşte bu noktadan tezlerdeki sorunlara bakalım. Bunun için ben eleştirme yapmam lazım, önce kendimi, sonra asistanımı ve arkadaşlarımı eleştireyim. Tez dediğimiz hoca-öğrenci ilişkisi ile ilgili bir şeydir. Eğer tezlerde bir kalite yoksa bu noktayı iyi sorgulamalıyız. 1949'da Ankara İlahiyat'ta Tayyip Okiç hocanın Tefsir-Hadis Kürsüsü kurmasıyla doktora tezleri yapılmaya başlanmış, yirmi yıl sonra Atatürk Üniversitesi'nde bu kapı açılmıştır. Asıl yoğunluk 1982'de İslam enstitülerinin İlahiyat fakültesine dönüştürülmesiyle başladı. Çok sayıda tez yapıldı, fakat çoğu zayıftır ve mükerrer tezler vardır. Donanım önemli ve öncelikle hocaları ilgilendirir, dil problemi olmaması gerekir. Tarihte 1700 civarında tefsir yazılmış, 600 civarındaki elimizde, sayısız ulumu'l-Kur'an kitabı yazılmış. Danışman hocalarının ders yükü var, öğrenci çok. 65 yaşımdayım okudukça cehaletimi anlıyorum, bu işi dert edinmezsem olmaz ki! Kalite TİK'ten başlamalı, dersler, ödevler, tez sınavları, hoca-öğrenci görüşmeleri geçiştirilemez, önemle ve hassasiyetle yerine getirilmelidir. Tezlerde üslup problemi var, danışman tezlerde dil yanlışlarını düzeltmekten ilme, esasa giremiyor. Demirci'nin konuşması ardından Bardakoğlu, madem tezler te'vil ise neden başlıkların 'Kur'an'a göre' atıldığını sordu. Halbuki orada yazarın çıkarımları, görüşleri var.

Fıkıhçılar mütevazıdır, görüşlerini Allah'a ve Peygambere atfetmezler, incelemesini yapar sonra da 'bence ..., ben de diyorum ki ...' der.

Mustafa Öztürk, tefsir tezlerinde bir gelenek oluşturamama sorununu ele almıştı. Ona göre, gelenek denildiğinde İslami ilimler içinde ilk akla gelen tefsir olması gerekir. Gelenek oluşturamama problemi Kur'an algısından, sonra tefsirin tanımı ve ona yüklenen görevden, tarih içindeki gelişmelerden ve son olarak günümüzdeki sorunlardan kaynaklanır. İslam dünyasının içine düştüğü durumdan kurtulması amacıyla geliştirilen fikirde merkezi yer geleneğe yüklenmek, hatta onu dışlamak oldu. Kur'an'ı merkeze almayı ve onu anlamayı da tefsire yüklediler. Bulunan hareket noktası dile müracaattı, fakat önümüze konan sözlüklerden bunu bulmak mümkün olamazdı. Kur'an tefsiri, Peygamberi devre dışı bırakarak yapılamazdı. Bizde tefsir Razi'nin çizdiği çizgiden hareket etti, fakat Razi'yi de anlayamadık. Razi, merkeze kelamı koydu, çünkü ona göre Kur'an'ın amacı insana marifetullahı anlatmaktır, bunu da Usulu'd-din yapar dedi. Onun için tefsirine her tür bilgiyi yerleştirdi, biz o bilgilerin hepsini tefsir zannettik. Gayr-i müslimlerden bir örnek verelim. Nöldeke bir Kur'an tarihi yazmış, sonrakiler onun bıraktığı yerden devam ettirmiş, Alman geleneği dışındakiler de onun bir tarafını alarak geleneği devam ettirdi, duvara bir kerpiç koydu. Biz neden bir gelenek oluşturmayı başaramıyoruz, bir kere tefsir tanımında sorun var. İlmi çapımız nedir ki 'Kur'an'a göre' diyoruz. Zihnimizde ömürlük projeler yok, anlık projelerimiz var. Öztürk bu noktada kendi tez alış sürecini anlattı ve buradan bir soruna daha, bilimle imanımızı ve ideolojimizi bir arada götürmeye çalıştığımıza işaret etti. Kısaca nesnellik sorunu var. Tefsirin uçsuz bucaksız alanı oluşunu bizim tefsirciler fırsata çevirdiler. Geldiğimiz noktada zaman ve maddi imkanları israf etmeyelim. Fakültelerimiz birbirini tamamlayacağı yerde birbiriyle rakip, birbirini nakzetmeye, mevzisini yok etmeye çalıştı. Birbirimize böyle davranmaktan uzaklaşalım, birbirimize inanmaya, güvenmeye, destek olmaya, sevmeye dönelim.

Bardakoğlu da son değerlendirmesinde ulemanın yaptığı soyutlama üzerinde durdu. Ulema Rasulullah'ın sünneti ve sahabenin bilgisi üzerine bir ilim bina etti, bu üçgen arasındaki bilginin evrenselliğine engel olacak noktaları soyutlayarak ilim oluşturdular. Kur'an ne dedi, Peygamber ve sahabe ne anladı, sonra da biz ne anlamalıyız dediler. Böylece her yerde yaşanabilir bir ilim ortaya koydular. Kendimizi çok sesliliğe alıştırmalıyız, tek hakikatçi olmamalıyız. Dini

ilimler alanını çok fazla ayırmadan İslam'ı anlamaya çalışmalıyız. İslam dünya dini, ahiret dini değil bunu gerçekleştirme azmini göstermeliyiz.

Soru ve müzakerelerin ardından tebliğli oturumların ilkine geçildi. Mustafa Fûdîl Fas'taki, Abdusselam Ahmed de Hindistan'daki günümüz tefsir faaliyetlerini anlattı. Ali Dere Almanya, Bilal Gökkır ise İngiltere'deki doktora tecrübesini aktardı. Böylece ilk günün yoğun programı geç bir saatte tamamlanmış oldu.

Cumartesi ve Pazar günkü on sekiz oturum, aynı anda üç ayrı salonda yapıldı. Bu sempozyumun ana teması Batı-İslam Dünyası karşılaştırması olduğu için tebliğler de buna göre guruplandırılmıştı. Bunları oturumların konularına göre genel bir değerlendirmeye alabiliriz. İslam dünyası dışındaki tebliğlerde 'İslam Dünyası'nda ve Batı'da Kur'an araştırmaları' ile 'tefsir araştırmalarında farklı perspektifler ve disiplinler' başlıklı oturumlarda Batı üniversitelerindeki Kur'an araştırmaları genel olarak, Fransa, Almanya, Japonya, İsrail'deki Kur'an ve tefsir araştırmaları ise özel olarak anlatıldı. Bir oturumda ise oryantalist Kur'an araştırma metodolojisi değerlendirildi.

Türkiye dışındaki İslam ülkelerine gelince birkaç oturumda/tebliğde Hindistan, Malezya, İran, Ürdün, Mısır, Suudi Arabistan, Irak, Katar, Fas ve Cezair'de Kur'an araştırmalarında konular ve yöntemler; tefsir tezleri; danışmanlık; danışman-öğrenci ilişkileri; tez yazım süreçlerinde danışman-öğrenci iletişiminin rolü; öğrencilerin bu alanı seçme nedenleri; tez raporları; tezlerden elde edilen sonuçlar; tefsir tezlerinde ideolojik yansımalar; Kur'an araştırmalarında akademik özgürlük, siyasi vakıa ve hukuki zorunluluklar; çağdaş eğilimler ve çağdaş Kur'an araştırmalarının karakteri gibi konular ele alındı, özel olarak da doktora tezlerine yoğunlaşıldı. Çağdaş sorunlardan biraz da nazik tarafı olan feminizm de unutulmamıştı. Kur'an araştırmaları bağlamında feminizm ilgili olarak üç ayrı tebliğ sunuldu.

Doğal olarak sempozyumda Türkiye'deki tefsir lisansüstü çalışmaları ağırlıklı ele alınmıştı. Bu bağlamda 'Türkiye'de lisansüstü tez hazırlama sistemi' başlıklı oturumda YÖK'ün lisansüstü yönetmeliği, tez süreci, tez yazım kılavuzları ve akademik yükseltme kriterlerinin doktora tezlerine etkisi gibi ayrıntılara girilmişti. Danışman, danışmanlık ve tez raporlarının tartışıldığı oturumda, biraz popüler bir konuya, medyada lisansüstü sisteme eleştirilere de yer verilmişti. İki ayrı oturuma bölünen 'Muhteva ve yöntem açısından Türkiye'de tefsir tezleri' başlığında oldukça renkli bir çeşitlilik vardır: Bilimci söylemin tefsir tezlerine

etkisi; Osmanlı dönemi tefsir faaliyetini konu edinen tezler; tefsir-müfessir merkezli ve tahkik konulu tezler; usule dair tezler; Kur'an ve mushaf tarihi araştırmaları; semantik yönteme eleştirel yaklaşım; tefsir tezlerinin tasnifi vs. 'Tefsir akademisi, eğitim ve problemleri' başlıklı oturumda şu konular etrafında sunumlar izledik: Tefsir çalışmalarında tespit edilen sorunlar, dersler ve tezler, öğrencilerin yeterlilik sorunları ve lisansüstü tefsir alanının tercih edilme nedenleri, aynı ve benzer başlıklı tezler ve kıssalar üzerine yapılan tezler. Son olarak Türkiye'de yabancı uyruklu lisansüstü tefsir eğitiminin sorunları, öğrencilerin karşılaştıkları problemler ve yabancı öğrencilerin hazırladıkları tezlerin nitelik ve niceliğine dair tebliğlere işaret edelim.

İdeolojik söylemin oldukça yaygınlaştığı günümüzde, bu meselenin Türkiye özelinde tezlere yansıması da bir oturuma ayrılmıştı. Yine özel bir durum olan tefsir ve diğer bilimsel alanlar arasında ortaklık ya da bilgi alışverişi 'interdisipliner yaklaşımlar ve tefsir tezleri' oturumunun konusuydu.

Değerlendirme oturumunu Bilal Gökkır yönetti. Sadık Kılıç, tefsirin, diğer İslami ilimler ve sosyal bilimlerden istifade etmesi gereğini vurgulayarak başladı. Toplantıda Türkiye'deki tezlerin mahiyetine dair tespitlerin yapıldığını, buradan hareketle değişen dünyanın şartlarını da göz önünde bulundurarak hangi alanlara odaklanıp ne tür çalışmaların yapacağına yönelik çalışmaların yapılması gereğini hatırlattı. Tefsir araştırmalarında dilin önemi inkar edilemez, Batı'da olduğu gibi linguistik (*Garîbu'l-Kur'an* ve *furûk* alanı vs.) üzerine yoğunlaşmalıdır. Bunun için yeterli alt yapıyı sağlamak adına derslerin açılması ve tezlerin yaptırılması gerekmektedir. Salt apolatik, savunmacı üslup bırakılarak bilimsel nitelik ön plana çıkarılmalıdır. Batı akademisinde "father" olarak nitelen doktora tez danışmanlığı daha etkin olarak yürütülmelidir.

Mesut Okumuş, yapılan çalışmalardan haberdar olamama sorunu gündeme getirdi. Bu sempozyumda Türkiye'deki tefsir tezlerinin bir dökümünün yapıldığını, İslam dünyasında yapılan tezlerin de fihristleri yapılırsa, üretilen bilginin hem nitelik hem istatistiksel verilerine ulaşma imkanına kavuşabileceğimizi söyledi.

Mustafa Öztürk ise yaşanan sorunlara dikkat çekerek şunları sıraladı: Türkiye'de mevcut 3000 civarında tefsir tezin çoğu sorunludur, en temel sorun ise tezlerin tezsiz olmasıdır. Sebepleri şunlardır: Tezin yazarının kendisinin tez içinde bulunmaması; tefsir ve Kur'an'a dair söz söyleme çekincesi, tezsiz tez yapmayı

tez sahibi için bir avantaj haline getirmesi; tezin sadece akademik bir basamak görülmesi; hocaların akademik problemlerinin ve problem çözme gibi kaygılarının olmaması; tezlerde ekol sistemi oluşturulamaması; tefsirin alanı konusunda araştırmacılarının zihninde belirli bir şeyin olmaması. Yapılacak bazı şeyler şunlardır: Tefsirin ilmi ve özgün olması gerekir; tezlerde dilbilime, riayete (hadis) ve siyere dayanılmalıdır; bir Kur'an lügati oluşturulabilir; nitelikli tezler yabancı dile tercüme edilebilir, böylece ilim dünyasının hizmetine sunulabilir; geçmiş tefsir mirasını gün yüzüne çıkarılacak bir proje hazırlanabilir; linguistik çalışmalar yapılabilir.

İsmail Çalışkan da bu sempozyumda neleri aradığımızı ve beklediğimizi sıraladı: Tefsir Anabilim Dalı gelenekle bütünleşmeyi, yeni gelenekler kurmayı istiyor, zira 1980-2000'lerde geleneği, ulemayı çok hırpaladık, şimdi daha mutedil çizgideyiz, barışı ve birbirimizi anlamayı arıyoruz; tefsir diğer ilimlerle dayanışmayı istiyor; ilimde devamlılığı istiyoruz, kimse tefsir ilmini sıfırdan kurduğunu zannetmesin; tefsir tezlerinde muhteva ve metot bakımından ilmiliği arzuluyoruz; tefsir ilminin evrenselleşmesini bekliyoruz, bu kaçınılmaz bir şey, dolayısıyla ülkeler arasında ürünlerin ve hocaların karşılıklı transferi mümkün; Türkiye'de İSAM ve YÖK tezlerin online kataloğunu yapıyor, benzerini İslam ülkelerinin yapması ve bir adım sonrasında ağ oluşturulmasını umut ediyoruz; müslüman azınlıklara ve dezavantaylı guruplara hitap eden tefsir yazılması isteniyor; resmi sivil kurumların, özellikle asıl muhatabımız olan YÖK'ün burada dile getirilen sorunlara ilgi göstermesini, çözüme yönelik irade sergilemelerini bekliyoruz.

Değerlendirme oturumunun son konuşmacısı Fas'tan katılan Mustafa Fûdeyl idi. O, İslam dünyasından gelen ve çoğunluğun Arapça sunduğu tebliğlerin ve sempozyumun değerlendirmesini yaptı, tebliğlerde Kur'an-tefsir tezleri hakkında gündeme getirilen sorunları özetledi. Fûdeyl'in önerileri arasında oluşturulacak bir uluslararası heyetin Kur'an araştırmalarını gözden geçirmesi ve genel bir fihrist yapılması; yeni metotlarla genel ıstılahların, ayrıca Kur'an ıstılahlarının açıklanması ve sözlük yapılması; Kur'an araştırmalarında çağdaş ilimlerden ve gayr-i müslim bilim insanlarından istifade edilmesi; Kur'an araştırmalarının ihtiyaç duyulan alanlarda yoğunlaştırılması (tefsir usulü, beyan usulü, Kur'an'ın maksatları, yazmaların tahkiki gibi); araştırma metotlarının belirlenmesi; genç akademisyenlerin strateji belirlemesi; benzer toplantıların danışmanlar bağlamında yapılması.

Kur'an Araştırmalarında Akademik Tezler -Batı ve İslam Dünyası Mukayesesi başlıklı uluslararası sempozyumun özeti biraz uzamış olabilir. Önemine binaen tabloyu tam yansıtmak gerekiyordu. O halde birkaç noktaya temasla noktalayalım. Uzaktan bakınca bu toplantının genel görünümü şuydu: Çoğunluğu Türkiye'den olmak üzere 14 ülkeden 90 bilim insanı, üç gün boyunca Türkçe, Arapça ve İngilizce 88 konuşma/sunum yaptı. Her bir oturumda yapılan izleyici müzakereleri, soru-cevap fasıllarını, dahası oturumlar dışındaki müzakere-değerlendirmeleri de unutmamalıyız. Konuşmaların bir kısmı Arapça ve İngilizce simultane tercüme yapılarak ortak bir istifade imkânı sunulmuştu.

Bu sempozyum, bilebildiğimiz kadarıyla, Türkiye'de lisansüstü alana, özel olarak da lisansüstü tefsir faaliyetine ilişkin ilk uluslararası ilmi toplantı hüviyetine sahiptir. Benzerinin diğer bilim dalları, hatta İslam ülkeleri tarafından da tertiplenmesi büyük bir hayra yol açabilir. Bu vesile ile Tefsir Anabilim Dalı tezlere başladığı günden bugüne altmış yılda nereye geldiği, nereye gittiği muhasebesi yapılmış, lisansüstü tefsir haritası önümüze konulmuş oldu. Az da olsa diğer müslüman memleketlerdeki durumu da görme fırsatı doğdu. Yine bu vesileyle Türkiye, diğer İslam ülkeleri ve Batı'da yapılan tezlere dair karşılaştırmalar yapıldı. Bu toplantıda, tezlerde 'Kur'an'da ...' başlıklarının konulması birkaç defa eleştirildi. Hatırlatmak isteriz ki bu sözü akademik faaliyetlerin yoğunlaştığı yıllardan otuz-kırk sene sonra söyleyebiliyoruz. Bu da Türkiye'de tefsir ilminin aldığı mesafe, kazandığı mevzi olarak görülmelidir. Ayrıca bu başlıklar çok da problemli gözükmüyor, yani Allah adına, Kur'an adına konuşma sayılmaz, o tür başlıkları 'Kur'an'da benim gördüğüm' diye okumak lazım. Benzer şekilde genç arkadaşların matematiksel verileri çok kullanmaları önceki kuşak hocalar tarafından yer yer sıkıcı bulundu. Öyle anlaşılıyor ki Kur'an-tefsir araştırmalarında artık bu tür açılımlar çok daha fazla önümüze gelecek. Bu da kuşaklar arasındaki değişim ve gelişim demektir. Belki de sözel zeka ile yürütülen tefsir alanının sayısal zekayla desteklenmesi yeni ufuklar açacaktır!

Son olarak bu sempozyumun büyük bir emeğin ürünü ve arkasında iki çalıştayın bulunduğunu belirtelim. Bu ciddi emeğin en güzel taraflarından birisi, toplantı salonlarında bulunan ve uluslararası bir sempozyumda tebliğ sunan onlarca genç akademisyenimizin ilmi gelişiminde çok sağlam bir adım atmış olmalarıdır. Sırf bu katkıdan dolayı sempozyuma emek ve destek verenleri kutlamalıyız.